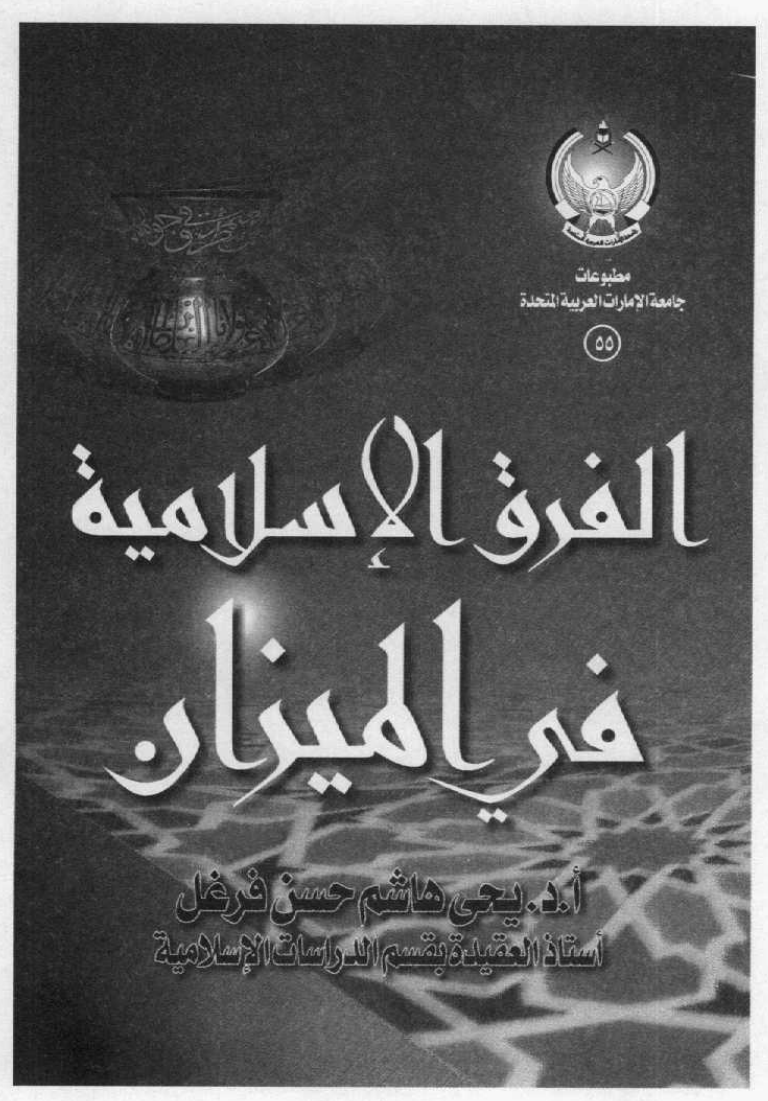
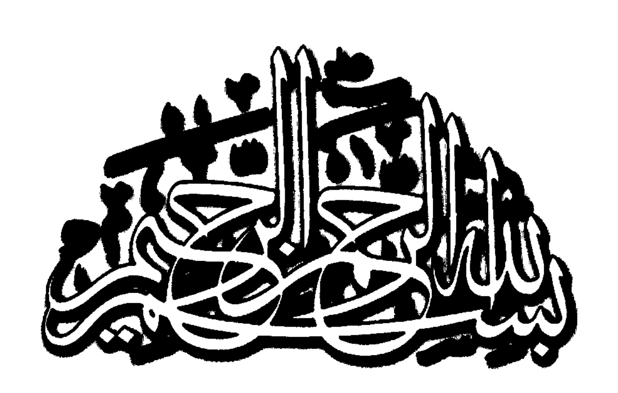


١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

هذا الكتاب بين يدي القارئ قمنا فيه بتعديلات وإضافات أساسية على ما سبق أن كتبناه عن الفرق منذ حوالي ثلاثين عاما .

أما التعديلات فقد أعدنا عرض المادة العلمية من وجهة نظر جديدة انتقلنا فيها من قالب الحيدة بين الآراء ......إلى وجهة نظر اتخذناها ميزانا لتقييم إجمالي لهذه الفرق .

وقد ترتب على ذلك بالضرورة أن حذفنا ما قد يكون إسهابا في المادة العلمية يقتضيه موقف الحيدة الذي يشل القدرة على الاختيار .

كذلك ترتب أن أعدنا تصنيف الفرق وتبويبها وفقا لوجهة نظر جديدة

وأما الإضافة فقد أضفنا ما هو توضيح أو تقييم يقتضيه الميزان الذي أزعمه من خلال نظرية الأصول الثلاثة .

كما أضفنا فصولا كاملة عن الأشاعرة والماتريدية والسلفية وبعض المعتزلة وبعض المشبهة ، تجاوزت ما اقتصرت الدراسة السابقة عليه ، ليشمل الفرق موضع البحث كلها .

وقد اقتصرنا على ذكر الفرق الإسلامية الحية :الخوارج ،الشيعة ، المعتزلة ، أهل السنة : الأشاعرة ، الماتريدية ، السلفية ، ومن ثم استبعدنا ما لا يمكن

اعتباره إسلاميا من الفرق ، مثل الباطنية والبهائية والقاديانية وما أشبه ، لعله يدرس في موضع آخر تحت عنوان أنسب من تاريخ الأديان .

كما اختزلنا الفرق التي انقرضت ككيان مستقل، لنذكر منها في الباب الأول باختصار ما قد يكون مؤثرا في غيره تحت عنوان " الفرق الذائبة" مثل : الجبرية والقدرية والمشبهة والمرجئة .

وعلى هذا الأساس قسمنا هذا الكتاب إلى مقدمة ومدخل وبابين :

أما المدخل فخصصته لمقياس البحث في العقيدة وفقا لهدي الإسلام .

والباب الأول: خصصته للخوارج ثم للشيعة ، ثم للفرق الذائبة من القدرية والجبرية والمشبهة والمرجئة ، ثم للمعتزلة ، وقد استبعدت من الشيعة الغلاة منهم ، اللهم إلا ذكر نبذة عن العلاقة بين الجانبين ، وذلك لأن الكتاب مخصص للفرق الإسلامية .

والباب الثاني : خصصته لأهل السنة : الأشاعرة ، والماتريدية ، و السلفية .

وبالله التوفيق . أد يحيى هاشم حسن فرغل

المدخل

أسباب نشأة الفرق

هناك مجموعة من الأسباب لنشأة الفرق يرجع بعضها إلى البشر الذين يعتنقون الإسلام ، بما فيهم من تطلع إلى الفهم ، واختلاف في المنزع .

ويرجع بعضها إلى ضرورات النمو الحضاري بما فيه من نمو الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية .

ويرجع بعضها إلى ضرورات الانفتاح على العالم بما يموج فيه من عقائد مناوئة .

ويرجع بعضها الأخير إلى ضرورات النفس البشرية في ترددها بين النزعة الوجدانية والنزعة العقلية واضطرابها بينهما ، كما يرجع أيضا إلى حقيقة التفرق ذاتها .

إن الرسول صلى الله عليه وسلم يشير إلى طبيعة إنسانية تنحو نحو التفرق والتحزب فيما روي عنه من أحاديث ؛ منها ما رواه عنه الإمام البخاري بسنده في صحيحه في كتاب الاعتصام (لا تقوم الساعة حتى تأخذ أمتي بأخذ القرون قبلها شبرا بشبر وذراعا بذراع) ، وفيما رواه أيضا (لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر ، وذراعا بذراع ، حتى لو دخلوا جحر ضب خرب تبعتموهم)

والمقصود اتباعهم في نزعة التفرق ضمن أمور أخرى ، كما يشرح ذلك ما جاء من روايات أخرى ، منها :

ما رواه أبو داود في سننه من حديث معاوية بن أبي سفيان أنه قام فقال : ألا إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام فينا فقال : ألا إن مَن قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على ثنتين وسبعين ملة ، وإن هذه الملة ستفترق على ثلاث وسبعين ، ثنتان وسبعون في النار ، وواحدة في الجنة وهي الجماعة)

وروى الترمذي بسنده عن ابن عمر رضي الله عنهما (ليأتين على أمتي كما أتى على بني إسرائيل حذو النعل بالنعل ، حتى إن كان منهم من أتى أمه علانية لكان في أمتي من يفعل ذلك ، وإن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة ، وتفرقت أمتي على ثلاث وسبعين ملة ، كلهم في النار إلا واحدة ، قالوا : من هي يا رسول الله ؟ قال ما أنا عليه وأصحابي)

وروى الترمذي بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة ، أو اثنتين وسبعين فرقة ، والنصارى مثل ذلك ، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة) وروى مثله كل من أبي داود ، وابن ماجة ، والنسائي ، ومسند أحمد ، ورواه السيوطي في الجامع الصغير وصححه .

تعرض ابن حزم لهذا الحديث فحكم بضعفه لأنه كما رأى : ما من إسناد روي به إلا وفيه ضعيف .

و لم يتعرض له بالنفي أو الإثبات طائفة من العلماء منهم الإمام الأشعري والفخر الرازي .

ومنهم من أخذ به كالبغدادي في الفرق بين الفـــرق ، والاســـفراييني في التبصير ، ومحمد الحسيني في بيان الأديان ، والإيجي في العقائد العضدية .[1]

وفي رأيي أن الحديث برواياته المختلفة ، ومع اختلاف العلمـــاء حولـــه : يصح أخذه أساسا لتحديد نهائي لمن تكون الفرقة الناجية بالفعل من الفـــوق التي ظهرت في التاريخ ، من حيث المقاييس العامة التي يرجع فيها إلى هـــذا الحديث كما يرجع إلى غيره ، ومن تلك المقاييس : الحث على الوحـــــدة وعدم التفرق ، (واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا) وأن العصمـــة في كتاب الله وسنة رسوله (تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعـــدي أبدا كتاب الله وسنتي) وأن مظنة الضلالة تكون على درجـــات بمقـــدار درجة القرب أو البعد من نهج الكتاب والسنة ومقرراتهما .

ومما يهمنا في هذه الأحاديث أنها تشير – كما سبق أن قلنا – إلى نزعـــة التفرق ذاتها في الطبيعة الإنسانية

وتفسير هذه النزعة نجده عند علماء الاجتماع المحدثـــين في تقريرهـــم أن الروابط تنشأ في الجماعة بدافع من الإرادة والمصلحة ، وأن المصلحة يقصـــد بها الأهداف التي تتجه إليها إرادتنا ، وأن هذه المصلحة كما تفعل فعلـها في تكوين الجماعة أساسا فهي تفعل فعلها كذلك في تقســـيم الجماعـــة إلى رابطات أو فرق ، أو مجموعات داخلية .[2]

---

[1] انظر تحقيق الشيخ محيي الدين عبد الحميد في مقدمته على كتاب الفرق بين الفرق

[2] كتاب (الجماعة) لأستاذ الاجتماع الأمريكي : ل. ر. ماكفر ص ١٣٦ ، ١٥٨ ، ١٥٩

أما عن الأسباب ذات الصلة بالقرآن الكريم فقد تصدى المسلمون لفهم الكتاب المنزل : فهما له في ذاته ؛ في قضية وجوده ، قديما أو محدثا ، وفيما يضمه من آيات من حيث كونها محكمة أو متشابهة ، وفيما تضمه الآيات من جوانب وأعماق ومسائل .

وإذا كان من الطبيعي أن يرتاد المسلمون آفاق القرآن بالفهم فقد كان طبيعيا كذلك أن يجلسوا إلى النبوة : يتفهمونها من جانب ويفهمون عنها من جانب آخر .

ولقد كان طبيعيا في المجتمع الإسلامي أن يتعرض فيه الباحثون لمعرفة من يكون المسلم ؟ و لم يكن هذا البحث في هذه المسألة سطحيا أو بسيطا بمقدار تعلق سلامة الكيان الاجتماعي نفسه بهذا البحث ، وهو كما نعرف يقوم على هوية العقيدة أساسا .

و لم يكن المسلمون بهويتهم الدينية يعيشون مع قرآنهم وسنة نبيهم ومع أنفسهم فحسب ، ولكنهم يعيشون مع الآخرين ، ويصنعون حضارة : تستفز الحضارات الأخرى ، أو تستعديها ، أو تتهادن معها ، أو تندمج بها ، ومن ثم خضع المسلمون لقوانين الحضارة الأساسية في تبادل التأثير والتأثر ، وتبادل الأسلحة والمواقف .

كما خضعت حضارتهم لطبيعة النمو الحضاري في حركته الذاتية : إذ يخرج المجتمع من طور الكفاح إلى طور الرخاء والوفرة الاقتصادية ، وهو طور تفرغ فيه الأذهان للنظر والتأمل وصناعة المعرفة .

وكان من أثر ذلك أن تنوعت مشاكل الحياة الاجتماعية فيما يمس العقيدة ، وذاع الاشتغال بمسائل العقيدة في أركان المجتمع وزواياه على اختلاف مستوياتها وتشعب منحنياتها ، وانبعثت لتشجيعه أسباب من الحرص على الشهرة ، أو الاستنصار بالعامة ، أو التنفير بالتهم ، كما انبعثت لتغذيته أسباب من الاختلاط بأرباب الديانات الأخرى والموالي في جو التسامح الذي كفله لهم الإسلام .

وفي حركة النمو الحضاري كانت العقيدة شعارا يرفع أو هدفا يستبطن في معترك الحياة السياسية ودوافعها وآلياتها ومناوراتها .

كما كانت الدواعي المالية والاقتصادية ذات تأثير أيضا : وجدناه في حرب الردة ، وفي الاتجاهات الدنيوية حول الخلافة ، والجزية التي تؤخذ أو لا تؤخذ من أهل الكتاب إلخ

وفي دخول الإسلام أرضا كانت تعج قبله بمختلف الآراء والعقائد وأشدها تنوعا وعصبية : من يهودية ،ونصرانية ، ومجوسية ، وهندوسية ، وغنوصية ، ودهرية ...كان لابد للفكر الإسلامي من أن يواجه ذلك كله بتأكيده على هويته الخاصة .

وكان للعوامل الإنسانية التي لا تنتسب في أصالتها لهذه العقيدة أو تلك تأثير أيضا ؛ ولقد أرجع الشهرستاني الشبهات التي حدثت في مراحل الحياة الإنسانية إلى زمن موغل في الماضي ؛ إلى إبليس ؛ (وترجع إلى إنكار الأمر بعد الاعتراف بالحق ، وإلى الجنوح إلى الهوى في مقابلة النص) .

وفي هذا الإطار يبرز الانحراف في نظرية المعرفة نفسها بوصاية إبليس أيضا (فاللعين لما حكّم العقل على من لا يحكم عليه العقل لزمه أن يجري حكم الخالق في الخلق ، أو حكم الخلق في الخالق) .

وفي هذا الإطار كذلك تبرز العلاقة بين النزعة الوجدانية والنزعة العقلية عند الإنسان مستقلا بطبيعته عن مصادر الغواية أو مصادر الهداية ، وفي هذا نشير إلى ما ذهب إليه بعض الباحثين من أنه يوجد في كل دين تداخل أو صراع بين الحدس والتعقل ، بين الشعور والذكاء ، بين العقل والقلب ، وأن هذا التداخل أو الصراع يختفي — أو من شأنه أن يختفي — في الأديان الكبرى ، حيث توضع له صيغته الشكلية ومقرراته ، وحيث يوجه كل من العنصرين في قنوات محددة ، يعبر عنها في صورة محددة ، وينبثقان في نماذج مقررة من الفكر والعبادة .

ومن الملاحظ أنه في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم كان النظام والاستقرار والسلام قائما بين النزعتين ، إلا أنه حدث الاختلال بينهما بعد ذلك ، حيث وجد المسلمون أنفسهم في صخب العالم الهلينستي ، وكان من نتائج هذا الاختلال ظهور التطرف في كل من النزعتين : الأمر الذي أدى إلى الاشتغال بمسائل علم الكلام ، وكان له تأثير اتجه فيما اتجه إلى الفكر العقدي في طور نشأته ونضجه ، واضطرابه وصوابه : في مختلف موضوعاته في الإلهيات والنبوات والسمعيات والكونيات والإنسانيات ، وأدى بالتالي إلى ظهور الفرق .

هذا ولكي تتضح لنا العلاقة بين ما ذهبت إليه الفرق من آراء ومذاهب وبين مصطلـــح (علم الكلام) لابد من أن نلم بتعريف هذا العلم .

بين علم الفرق و علم الكلام

يقول الشيخ " مصطفي عبد الرازق "رحمه الله " إن البحـــــث في أمـــور العقائد كان يسمى كلاماً قبل تدوين هذا العلم ،وكان يسمى أهل هـــــذا البحث متكلمين . فلما دونت الدواوين وألفت الكتب في هذه المســــائل أطلق على هذا العلم المدون ما كان لقباً لهذه الأبحاث قبل تدوينها ، وعلمــاً على المتعرضين لها "[1].

وهذا يعني أن آراء الفرق التي بدأت مبكرة في النصف الثاني مـــن القـــرن الأول الهجري واستمرت لعدة قرون كانت هي الحصيلة التي تكون منـــها علم الكلام .

وعلم الكلام هو كما يقول عنه العلامة الإيجي في المواقف في تعريفه :

" الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ، ودفـــع الشبه " ، ثم يقول " والمراد ....بالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلـــى الله عليه وسلم ، فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام "[2] .

---

(١) تمهيد (٢٦٥) .

(٢) المواقف (جـــ ١ ص ٣٤ ، ٣٨) الطبعة الأولى بمطبعة السعادة عام ١٣٢٥هـــ.

ووفقا لما ذهب إليه شارح المقاصد الإمام التفتازاني يدخل في علم الكلام " علم علماء الصحابة بذلك ، فإنه كلام وإن لم يكن سمى في ذلك الزمان بهذا الاسم ، كما أن علمهم بالعمليات فقه وإن لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب ، وذلك إذا كان متعلقاً بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية ، مكتسباً من النظر في الأدلة اليقينية ، أو كان ملكة يتعلق بها ، بأن يكون عندهم من المآخذ والشرائط ما يكفيهم في استحضار العقائد..."[1]

ومعنى هذا أن اسم "متكلم" و "متكلمين" كان يتردد منذ صدر الرسالة الإسلامية ، وأنه لم يكن خاصا بمذهب معين ، وإنما يطلق على كل أولئك الذين يأخذون من مسألة متصلة بالعقيدة موضعاً للنظر والمباحثة والكلام ، وهذا هو ما فعلته الفرق على اختلاف جهاتها .

ومن هنا فقد ترافقت نشأة الفرق مع نشأة علم ا لكلام .

تصنيف الفرق

اجتهد العلماء في تصنيف الفرق ، وفي إرجاعها إلى مجموعات رئيسية ، وفي اكتشاف محاور مذهبية يجري حولها التقسيم ، وفي الوصول بها – أو عدم الوصول بها – إلى العدد الذي أشار إليه الحديث الكريم .

و لم أجد طائلا وراء تتبع هذه الآراء المختلفة حيث لم تستقر على رأي واضح ، والذي يعنينا هو إبراز عامل التفرق كظاهرة إنسانية ، اجتماعية ،

---

[1] شرح المقاصد (ص ٧٠٦)

وتأتي معه الأسباب العديدة التي أرجعناها إلى أربعة مجموعات :العوامل الإسلامية ، وعوامل نمو الحضارة ، وعوامل العقائد المضادة ، والعوامل الإنسانية

وبالرغم من أنني أرى أن التفرقة بين ما هو سياسي وما هو ديني في الإسلام تفرقة مستحدثة ، لم تكن ترد بخاطر العصر الذي ندرسه ، وبخاصة في صدره وهي لا تعبر عن واقعه . .. فإنني لا أرى مانعا من الإقرار بظهور العامل السياسي في نشأة بعض الفرق كالخوارج والشيعة مثلا

كما نرى أن قصر المسائل الكلامية على نواحي العقيدة النظرية البحتة أمر مستحدث أيضا ، وأقدم تعريف لهذا العلم نجده عند الفارابي الذي يدخل فيه الآراء والأفعال ، ويسوي بينه وبين الفقه من هذا الباب ، ويجعل التفرقة بينهما راجعة فحسب إلى أن الكلام يأخذ ما صرح به الشارع لينصره ويقنع به ، وأن الفقه يأخذه ليفرع عليه الأحكام .[٢]

والموضوعات الكلامية – وبخاصة في عصر النشأة – تثبت ذلك ، فقد كانت الإمامة وكان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والأسماء والأحكام من أهم موضوعاته .

كذلك فإننا نرى أن السياسة ليست من الأمور التي تفسر بها التطورات تفسيرا نهائيا ،وإنما هي في حد ذاتها مظاهر تحتاج إلى تفسير ، فالوقوف عندها في بيان نشأة الفرق يكاد لا يجدي ، ونستشهد في ذلك بما ذهب

---

[٢] إحصاء العلوم ص ١٠٧

إليه بعض علماء الاجتماع المحدثين : إذ يقرر أن المصالح السياسية والمصالح الاقتصادية ليستا من المصالح الاجتماعية الأساسية ، وإنما هي من المصالح الاجتماعية المشتقة ، ويذكر من المصالح الأساسية المصالح القائمة على حاجات نفسية ، كالمصالح العلمية ، والفلسفية ، والتعليمية ، والفنية والدينية ، ومصالح السلطان والمكانة [٣]

وبوجه عام فلسنا مع النظرة التي تميل إلى تبسيط العوامل ، وإنكار بعضها لحساب الآخر ، وإنما نرى أن جميع الفرق والمذاهب على تفاوت بينها في الدرجة تأثرت بالعوامل التي ذكرناها ،كما خضعت لنزعة التفرق الإنسانية ، ونقول مع الدكتور محمد إقبال (إن أية ظاهرة عقلية أو تطور عقلي في أمة لا يكون لها معنى ولا يفهمان إلا في ضوء الظروف العقلية والسياسية والدينية والاجتماعية التي عاشت فيها الأمة قبل ظهور هذه الظاهرة) وكما يقول الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي (إن الظواهر العقلية والروحية والاجتماعية لا تخضع لقوانين العلية البسيطة) [٣]

ميزان الأصول الثلاثة للنظر في العقيدة

في اعتقادنا أن هناك ثلاثة أصول ينطلق منها النظر العقدي في الإسلام وينبغي أن تتخذ ميزانا للفرق التي مارسته وصلنا إليها من خلال دراساتنا :

---

(٣) كتاب الجماعة لماكفر ص ١٤٨ وما بعدها

٣ نقل الدكتور أبو العلا عفيفي هذا النص في كتابه " التصوف الثورة الروحية في الإسلام " ص ٥٥ ، وذلك نقلا عن كتاب " تطور الفلسفة الميتافيزيقية) ص ١٦ .

الأصل الأول :

محدودية العقل البشري المستقل ، وهذا الأصل يستخلص بدهيا من اعتماد هذه العقيدة على الوحي ، ومن تفرد الرسول في مخاطبته للعقل بالنسبة للفيلسوف

كما يستخلص بدهيا من ذاتية العقل البشري من حيث كونه بشريا أي محدودا بحدود البشر في قواهم المختلفة بالضرورة .

كما يستخلص من نقد العقل الخالص في الفلسفة القديمة والإسلامية والحديثة .

كذلك فإنه يستخلص من رواد الفكر الإسلامي نفسه.

والحد الذي يقف عنده العقل البشري هنا هو الحد الذي يضمن له التواضع ويتطلب انتظار الهداية .

يقول الإمام الشاطبي (إن الله جعل للعقول في إدراكها حدا تنتهي إليه ولا تتعداه ، و لم يجعل لها سبيلا إلى الإدراك في كل مطلوب ، ولو كانت كذلك لاستوت مع الباري تعالى في إدراك جميع ما كان وما لا يكون ، وقد دخل في هذه الكلية ذوات الأشياء جملة وتفصيلا ،وصفاتها وأحوالها وأفعالها وأحكامها جملة وتفصيلا .

فالشيء الواحد من جملة الأشياء يعلمه الباري تعالى على التمام والكمال ، بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أحواله .

بخلاف العبد فإن علمه بذلك الشيء قاصر ناقص)[4]

وكان المتكلمون يرون أنه في الحكمة النظرية (التي هي كمال القوة النظرية بمعرفة أعيان الموجودات وأحوالها وأحكامها كما هي ، أي على الوجه الذي هي عليه ، وفي نفس الأمر ٠٠٠) لابد من قيد هو (بقدر الطاقة البشرية)[5] ومعنى هذا أنهم يقررون ضمنا أن القدرة البشرية عاجزة عن تحصيل الحكمة النظرية على الوجه المذكور ، أي عاجزة عن تحصيل اليقين المطلق ، لأن اليقين لا يكون بغير هذه الحكمة سواء كان ذلك في المسائل التي يتعرض لها العقل البشري في مجموعها أو في مسألة واحدة.

ومن المعروف أن اختبار صلاحية العقل للنظر في الحكمة النظرية عملية موكولة للعقل البشري نفسه حيث يكون هو الحاكم والمحكوم ، وهذا يدل على بطلانها منذ الخطوة الأولى .

ولا يكتسب هذا العقل شرعيته إلا بالاستناد إلى أساس سابق عليه ،يؤخذ مأخذا تسليميا بحكم الضرورة العملية وبشروطها الخاصة ، وهذا يسلمنا إلى الأصل الثاني

---

[4] الاعتصام ج ٣ ص ٢١٦

[5] أنظر شرح المقاصد ج ١ ص ٤٥

الأصل الثاني :

اعتماد **المنهج العملي** في طرح الموضوعات العقدية بحسبان كل ما لا يترتب عليه عمل خارج دائرة النظر [6]. وهو ثمرة الأصل الأول بالضرورة وهو منهج يعتمد على ما سماه المتكلمون فيما بعد العقل العملي الذي هو (قوة التصرف في الموضوعات واستنباط الصناعات وتمييز المصالح من المفاسد لانتظام المعاش وأمر المعاد) [7]

والحد الذي يتوقف عنده العقل هنا ولا يتخطاه هو التورط في الموضوعات النظرية البحتة التي لا يترتب عليها عمل .

وإذا كان من المتفق عليه إنسانيا أن المسائل العملية في حياة الإنسان لا يجوز أن تطرح على مائدة العقل النظري لما يؤدي إليه ذلك من تعطيل ودمار وخطر شديد على حياة الإنسان : كمسائل القضاء والأخلاق والعلاقات الاجتماعية والشخصية ، فإن العقيدة الدينية أولى بأن تستنقذ من براثن هذا العقل ، لما يترتب على ذلك من خطر أشد ، وأن يعاد طرحها على مائدة العمليات في دائرة اختصاص العقل العملي إذ يقدم الدين نفسه – من خلال الإنذار بالآخرة – على أنه تخيير ملزم ضروري ، ولا يمكننا أن نتخلص من مشكلة الاختيار ببقائنا في حالة شك وتردد

---

[6] \ يرتبط ذلك بما كتبناه عن فشل الفلسفة النظرية ، واعتماد فلسفة التسليم ، والضرورة العملية ، وفلسفة الإنذار ، في كتابنا (الأسس المنهجية في بناء العقيدة الإسلامية) و (مداخل إلى العقيدة الإسلامية) وغيرهما .

[7] أنظر (النظر والمعارف) للقاضي عبد الجبار ص ١٤٢ – ١٦٤ – ١٨٥ –٢٠٣ ، و (المحيط بالتكليف) له ص ٢٢ –٢٣ (شرح المقاصد) للتفتازاني ج٢ ص ٤٥

مرتقبين اليوم الذي تأتي فيه أدلة أكثر وضوحا وأقوى يقينا ، فليس الشك في هذه الحالة تجنبا للاختيار ولكنه اختيار للجهة الأخرى عن غير وعي ، وليست المسألة إذن مسألة القوة العاقلة ضد الميول ، ولكنها القوة العاقلة مع أحد الميول ضدها مع ميل آخر ، وذلك بحكم الضرورة العملية .

وهذه هي وظيفة العقل العملي الذي يبدأ مع هذه الضرورة مستهدفا مجانبة الخطر ، مصطحبا معه **يقين النجاة** منذ الخطوة الأولى ، مرتقيا إلى سكينة الإيمان وفق مراتب منهج التسليم ومنهج الإنذار بشروط المنطق العملي[٨]

يقول الله تعالى (إن الدين عند الله الإسلام) ١٩ آل عمران ، ويقول سبحانه (ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى وإلى الله عاقبة الأمور) ٢٢ لقمان .

الأصل الثالث :

محدودية الجدل : أي محدودية المدى الذي يمكن أن يذهب إليه الجدال ، والحد هنا هو ما يكون في التزامه استبعاد ثلاثة أنواع من الجدل :

الجدل الذي يؤدي إلى فرقة المسلمين ،

أو الجدل النظري ،

أو الجدل حول مبادئ أو تفاصيل لا يترتب عليها عمل.

---

[٨] أنظر مزيدا من توضيح ذلك في كتابنا مداخل إلى العقيدة الإسلامية

وهذا الأصل يترتب على الأصلين السابقين بالضرورة .

ومن هنا تستبعد المسائل التي كره الإسلام طرحها للنقاش ، كالمسائل التي تدور حول خلق أفعال العباد، وحول العلاقة بين الذات والصفات ، وحول تفاصيل الغيبيات مما لم يرد بها نص صريح صحيح ، وهي أغلب ما اشتغلت به الفرق وأغلب ما استحدثه علماء الكلام ، وأغلب ما كان سببا في تفريق الأمة وقعودها عن مواصلة بناء الحضارة وفقا للتكاليف العملية الشرعية .

وهذه الأصول الثلاثة هي ما نضعه في البداية أمام القارئ ليكون ميزانا بين يديه لتقييم آراء الفرق ، وليكون بمثابة بوصلة النجاة في يده ، وهو يخوض عباب الفرق التي نحسب أن لابد من دراستها لنعرف أين نحن اليوم في تقاطع الزمان والمكان ، وفي تقاطع الماضي والمستقبل .

استمداد هذه الأصول من هدي الرسول صلى الله عليه وسلم :

وهذه الأصول أيضا هي أقرب ما يشرح لنا هدي الرسول صلى الله عليه وسلم في النظر العقدي

لقد وجدنا أنه صلى الله عليه وسلم – على سبيل المثال – يطمئن إلى المصدر الإلهي للوحي –أول ما نزل عليه – بالعقل العملي .

فعن عائشة رضى الله عنها أنه بعد أن نزل عليه الوحي بغار حراء رجع إلي خديجة رضي الله عنها يرجف فؤاده ، فقال : زملوني زملوني حتى ذهب عنه الروع ، فقال لخديجة رضى الله عنها بعد أن أخبرها الخبر : لقد خشيت على نفسي . قالت خديجة (كلا والله ما يخزيك الله أبداً إنك لتصل الرحم ، وتحمل الكل ، وتكسب المعدوم ، وتقري الضيف ، وتعين على نوائب الحق)

وهذا يعني أن الرسول صلى الله عليه وسلم وأم المؤمنين خديجة رضي الله عنها يغترفان من معين السلوك العملي لرسول الله صلى الله عليه وسلم دليلا على أن ما جاءه هو الحق ، وكأنها تصوغ بين يديه دليلا عمليا مفاده أن : من كانت هذه حاله لا يمكن أن يتعرض للخزي أو التضييع من الله تعالى .

ثم انطلقت معه خديجة رضي الله عنها حتى أتيا ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى ابن قصي ، فقال له ورقة (هذا الذي جاء هو الناموس الذي نزل الله على موسى) رواه الشيخان . وهنا نجد الاحتكام إلى الخبرة الواقعية لدى عالم بالكتب المنزلة

ثم أخذ الرسول صلى الله عليه وسلم يواجه المشركين وأهل الكتاب ، وسوف نجد أنه لم يخرج في معالجته لمواقفه معهم عن الأصول الثلاثة التي ذكرناها .

٢- ففي جانب المشركين من قريش وجد العناد والتكبر فيما تدل عليه القصة التي أوردها ابن كثير على أنهم طلبوا منه أن يعرض أمامهم مجموعة من المعجزات : (سل لنا ربك الذي بعثك بما بعثك ، فليسير عنا هذه الجبال التي ضيقت علينا، ويبسط لنا بلادنا ويجر فيها أنهاراً .. .. وأن يبعث لنا من مضى من آبائنا، وليكن فيمن يبعث لنا منهم قصي بن كلاب فإنه كان شيخاً صدوقاً فنسألهم عما تقول..)

فماذا كان موقف الرسول من هذا الطلب ؟ إنه يقول لهم : " ما بهذا بعثت ، وإنما جئتكم من عند الله سبحانه بما بعثني ، فقد بلغتكم ما أرسلت به ، فإن تقبلوا فهو حظكم في الدنيا والآخرة وإن تردوه على أصبر لأمر الله .." .

هذه القصة تدل على نوع من الإنكار الذي قوبل به الرسول صلى الله عليه وسلم من جماعة المشركين ، وقف فيه الرسول صلى الله عليه وسلم موقف التقرير المحض ، و انصرف عن سوق الحجة العقلية كما انصرف عن سوق الحجة المادية (المعجزة الحسية).

يقول ابن كثير معقباً : (وهذا المجلس الذي اجتمع له هؤلاء لو علم الله أنهم يسألون ذلك استرشادا لأجيبوا إليه ، ولكن علم أنهم يطلبون ذلك كفراً وعناداً فقيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم : إن شئت أعطيناهم ما سألوا ، فإن كفروا عذبتهم عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين وإن شئت

فتحت عليهم باب التوبة والرحمة ، فقال : بل تفتح عليهم بـــاب التوبـــة والرحمة[1] .

وهذا يعني – بصفة خاصة –الأصل الثالث الذي أشرنا إليـــه : محدوديـــة الجدل .

ويذكر ابن كثير قصة أخرى ، يستمر فيها ذلك النوع من الإنكار لكنـــه يبدو وقد اهتزت قوائمه تحت تأثير المعجزات القرآنية .

يذكر ابن كثير روايات مختلفة يقول في بعضها عتبة لقريش وقد رجع إليهم (إني سمعت قولاً والله ما سمعت مثله قط ما هو بالسحر ولا بالشـــعر ولا بالكهانة [2]أ هـــ).

صحيح ما يقوله البعض من أنه ما كان للمشركين في بيئتـــهم تلـــك أن يجادلوا – في الأعم الأغلب – بغير هذا النوع من الجدال ، وما كان لهـــم أن يرتكز جدالهم على قضايا من الفلسفة أو الميتافيزيقا ،وهم في ذلـــك محكومون بحكم البيئة .

ولكنه لا يصح أن نقول ذلك في خصوص هدي الرسول صلى الله عليـــه وسلم بعامة وفي المنهج العملي – المرتبط بمحدودية العقل البشري – بخاصة ، ذلك المنهج الذي مارسه رسول الله صلى الله عليه وســـلم بعيـــدا عـــن الخوض في حنايا الفلسفة النظرية البحتة ، ذلك لأن اختياره صلى الله عليـــه

---

[1] أورد القصة ابن كثير بأكثر من إسناد ، كذلك ذكرها الواحدي في أسباب النزول (ص ٢٢١) وما بعدها .

[2] تفسير ابن كثير (جـــ٤ طبعة عيسى الحلبي ص١٠) .

وسلم من ربه رسولا كان اختيارا منه سبحانه وتعالى لما سيكون عليه هديه صلى الله عليه وسلم ، ومن ذلك منهج النظر العملي – في نفس الوقت – إطارا أساسيا للإسلام بوجه عام ، إذ لو أراد سبحانه وتعالى غير ذلك لاختار نبيه غير ذلك أيضا ، أي لاختاره سبحانه وتعالى من غير هذه البيئة ، وما من ضرورة تحكم اختيار الله سبحانه ، ومن ثم فإن المنهج العملي الذي ينتهجه محمد صلى الله عليه وسلم لم يكن بحكم البيئة كحكم من حوله ، ولكنه تحديد مراد من الله تعالى لدينه أساسا ...

٣- ثم هاهو أبو جهل يأتمر لقتل الرسول صلى الله عليه وسلم ولكن آخرين من جماعته يعارضونه ويبعثون يستفتون أحبار يهود المدينة ، فأشار عليهم هؤلاء بامتحانه في ثلاث مسائل : في أهل الكهف وذي القرنين ، والروح[1] .. ولقد سألوا الرسول في ذلك ، وهي مسائل تتعلق بعلم السماء ، وهذا دور الجدل مع اليهود والمسيحيين وهو بعد يتم في حضن المشركين وبتدبيرهم ، وفي خدمة أهدافهم ، والسؤال والجواب هنا لا يحتاج لأكثر من إعمال العقل العملي : إذ أنه لا يعدو الرجوع إلى مصدر متاح موجود بين يدي أهل الكتاب ويرتكز عليه كمسلمة عند أصحابه .

ويستمر ما بين المشركين وأهل الكتاب من تحالف ضد الرسول صلى الله عليه وسلم يتخذ صورة التلمذة تارة والاقتباس أخرى ولا يخرج في نطاقه العام سؤالا وجوابا عن نطاق العقل العملي كما أشرنا .

---

(1) سيرة ابن هشام (جـ١ ص٣١٥ -٣٢٢) أسباب النزول للواحدي (ص٢٢٠)وما بعدها

حكى ابن هشام أن جماعة من اليهود أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ليسألوه : هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله[1] وأخرج الهروي عن ابن عمر أن الشيطان ظهر في صورة رجل تخطى رقاب الناس في مجلس الرسول صلى الله عليه وسلم وأخذ يسأل : من خلق الناس ؟ من خلق الأرض؟ من خلق الله ؟ [2]

وقد ذكر مسلم في هذا المعنى عدة روايات بعدة أسانيد ، جاء في إحداها قول الرسول صلى الله عليه وسلم : فمن وجد من ذلك شيئاً فليقل آمنت بالله وجاء قوله: "فمن بلغ ذلك فليستعذ بالله".

وهذا يعني من الناحية العملية أن يلجأ المسلم إلى حصن إيمانه ، ويعني من الناحية المنطقية أن يحتكم إلى كون السؤال هو بحد ذاته سؤال فاسد ، أو بعبارة أخرى - هي عبارة الرسول صلى الله عليه وسلم - سؤال شيطاني ، لا يمكن الزعم بكونه صادرا من العقل البشري ، لأنه متناقض داخليا ، إذ يسأل فيه السائل عن خالق لما ليس مخلوقا ! كأنه يسأل عن زارع لما ليس مزروعا ! وكاتب لما ليس مكتوبا ! الخ فهو سؤال شيطاني مرفوض في حكم بداهة العقل الإنساني أصلا .

٤- ويشارك أهل الكتاب في النظر العقدي بصورة أكثر تميزاً : ويبدو أنه كان من دوافع اليهود للمجادلة والإنكار جمودهم على القديم لقدمه ،

---

(١) سيرة ابن هشام (جـ٢ ص٢٠٢).

(٢) انظر صون المنطق للسيوطي (ص٤٨)

ورفضهم للاستماع إلى الدين الجديد مهما يكن من أمره ، مـــع أن هـــذا الدين الجديد قائم على أسس مقبولة لديهم –وهذه قاعدة من قواعد النظـر العملي " قل آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنـــزل إلى إبراهيـــم وإسمـــاعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون ، فإن آمنوا بمثل ما آمنتم بـه فقد اهتدوا ... "

فمقياس الأمر الذي يدل عليه القرآن في رده عليهم ، يرجـــع إلى إيمـــانهم بالنبوة عموماً ، وإيمانهم بتسلسلها المعروف لديهم منذ إبراهيم عليه السـلام ، فالنبوة لما كانت عندهم أمراً مقرراً معلومـــاً و لم يكـــن لديـــهم قـــول بانقطاعها، كانت الحجة ضدهم في نفيهم لها ابتداء عن محمـــد صلـــى الله عليه وسلم .وهذا الرد ينتمي كما هو واضح الى النظرة العملية

٥- فإذا انتقل الجدل إلى دائرة المسيحيين ، وجدنا أن الرسول صلـــى الله عليه وسلم يقصره على أضيق الحدود ، ويركز في كتابه إلى هرقل علـــى نقطة الالتقاء بين طرفين ، حسماً للخلاف ووصولاً إلى المقصود وارتكـــازا على المنهج العملي .. وذلك إذ يضمن كتابه إليه قول الله عز وجل " قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ، ولا نشرك به شيئاً ، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله[1] ..."

---

[1] ذكره الإمام البخاري في صحيحه عن ابن عباس في كتاب بدء الوحي ، وأنظـــر أيضـــا البداية والنهاية لابن كثير (جـ ٣ ص٨٣)

وإذا كانت هذه من بداية الجدل بين المسلمين والمسيحيين فقد كانت المباهلة تمثل خاتمة هذا الجدل معهم.وهي – أي هذه المباهلة تمثـــل قمــة النظرة العملية التي هرب منها نصارى نجران هروبهم من الأسد . [٢].

وإذا كانت هذه الأخبار التي سقناها تمثل حواراً بين الرسول صلى الله عليه وسلم وأرباب الديانات الأخرى ، فإن هناك من الأخبار ما يــدل علــى اتجاه بعض الصحابة إلى إجراء نوع من الحوار بينهم وبين أهل الكتاب .

ولقد توسع بعض الصحابة في الجلوس إلى أهل الكتاب لمجادلتــهم حينــاً ولأخذ بعض أخبارهم حيناً آخر .

يقول عمر رضي الله عنه : (كنت آتي اليهود عنــد دراســتهم التــوراة فأعجب من موافقة القرآن التوراة وموافقة التوراة القرآن ، فقالوا : يا عمر ما أحد أحب إلينا منك لأنك تأتينا وتغشانا قلت : إنما أجيء لأعجب مــن تصديق كتاب الله بعضه بعضاً، موافقة التوراة القرآن وموافقــة القــرآن التوراة) [٣] وكان لدى عبد الله بن عمرو زاملتان من كتب أهل الكتــاب يوم اليرموك فكان يحدث منهما[٤] .

وإذا كانت ضرورة الدعوة تقتضي من الرسول صلى الله عليه وســلم أن يجرى مع أهل الكتاب نوعاً من الحوار أو الجدل ، فإن الرسول صلــى الله

---

(٢) أنظر قصة هذه المباهلة في سيرة ابن هشام (جـ ٢ ص٢٠٦) وما بعدها وغيره من المصادر .

(٣) أسباب النزول للواحدي (ص١٩) .

(٤) مقدمة ابن تيمية في أصول التفسير (ص ٢٦ ط الترقي بدمشق)

عليه وسلم لم يقبل أن يتطور الأمر إلى الجلوس إليهم والأخذ عنهم فيما وافق الإسلام ، فهذا مالا تقتضيه ضرورة، ولا تدعو إليه حاجة .

فعن أبي هريرة قال : كان أهل الكتاب يقرءون التوراة بالعبرية ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم ، وإلهنا وإلهكم واحد[1] ،

وقال صلى الله عليه وسلم لعمر رضي الله عنه عندما وجد بيده ورقة من التوراة: " ألم آتكم بها بيضاء نقية ؟ والله لو كان موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي "

وفي الحديث أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال لعمر رضي الله عنه: " أمتهوكون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى؟ لقد جئت بها بيضاء نقية " ، وفي حديث آخر أن عمر رضي الله عنه أتاه بصحيفة أخذها من بعض أهل الكتاب فغضب وقال : أمتهوكون فيها يا ابن الخطاب[2] ؟!

فمن بداية الأمر يضع الرسول حداً لإجراء الجدل ، ويمنع أن يمارسه البعض دون تبصر كاف ، أو أن يمارسوه بقصد تحصيل شيء من الدين. ويتبين مما أوردناه من مواقفه صلى الله عليه وسلم أنه كان يفعله غالبا في مقام دعوة الخصوم إلى الدين الجديد ، وصرفهم عن أباطيلهم ، إذا ما تبين له استعدادهم لذلك .

---

(1) صحيح البخاري باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء .

(2) أورده ابن الأثير في نهاية (جـ٥ ص ٢٨٢) وأنظر مقدمة ابن خلدون (ص ٤٣٦)

وهذا واضح في الأصل الثالث الذي ذكرناه .

٦- فإذا انتقل الأمر بالمسلمين إلى استعمال الجدل فيما بينهم في مسائل يكفيهم فيها الوقوف عندما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم فإنه كان عليه الصلاة والسلام يغضب لذلك غضباً شديداً.

روى الإمام مسلم في صحيحه في كتاب العلم بسنده عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال : هجرت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً ، فسمع صوت رجلين اختلفا في آية فخرج يعرف في وجهه الغضب ، فقال : " إنما هلك من كان قبلكم باختلافهم في الكتاب "

ومن صميم المنهج العملي ومحدودية العقل البشري معا يأتي توجيه الرسول صلى الله عليه في البعد عن الخوض في المتشابه .

روى الإمام البخارى في صحيحه في كتاب التفسير بسنده عن عائشة أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : " إذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذرهم " وروى في صحيحه في كتاب فضائل القرآن قول الرسول صلى الله عليه وسلم : " اقرأوا القرآن ما ائتلفت عليه قلوبكم فإذا اختلفتم فقوموا عنه " .

وروى أحمد ومسلم والنسائي وابن ماجة والبخاري في الاعتصام أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : " ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شئ فدعوه " .

وأخرج شيخ الإسلام إسماعيل الهروي في كتاب بسنده عن جبير بن نفير عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " لا تجادلوا بالقرآن ، ولا تكذبوا كتاب الله بعضه ببعض ، فوالله إن المؤمن ليجادل به فيغلب"[1].

وأخرج من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم على أصحابه ذات يوم وهم يتراجعون في القدر، فخرج مغضباً حتى وقف عليهم ، فقال يا قوم بهذا ضلت الأمم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم وضربهم الكتاب بعضه ببعض وإن القرآن لم يترل لتضربوا بعضه ببعض ، ولكن نزل القرآن يصدق بعضه بعضاً ، فما عرفتم منه فاعملوا به ، وما تشابه عليكم فآمنوا به "[2] .

وهذا تقعيد واضح للأصل الثاني والثالث

وأخرج الهروى عن أبي الدرداء وأبي أمامة وأنس بن مالك ووائلة بن الأسقع قالوا: خرج إلينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نتنازع في شئ من الدين فغضب غضباً شديداً لم يغضب مثله ، ثم انتهرنا وقال : " يا أمة محمد لا تهيجوا على أنفسكم وضح النهار ، ثم قال : أبهذا أمرتكم ؟ أو ليس عن هذا نهيتكم ؟ إنما هلك من كان قبلكم بهذا. ثم قال: ذروا المراء لقلة خيره ، ذروا المراء فإن نفعه قليل، ويهيج العداوة بين الإخوان ، ذروا المراء لا تؤمن فتنته ، ذروا المراء فإن المراء يورث الشك ويحبط العمل ، ذروا المراء فإن المؤمن لا يمارى فكفي بك إثماً أن لا تزال ممارياً ، ذروا المراء

---

[1] انظر صون المنطق للسيوطي (ص ٣٥)

[2] المصدر السابق .

فإن المماري لا أشفع له يوم القيامة، ذروا المراء فأنا زعيم بثلاثة أبيات في الجنة في وسطها ورياضها وأعلاها لمن ترك المراء وهو صادق ، ذروا المراء فإن الشيطان قد يئس من أن يعبد ولكن رضي بالتحريش وهو المراء في الدين ، ذروا المراء فإن بني إسرائيل افترقوا على إحدى وسبعين فرقة ، والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة ، وإن أمتي ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة كلهم على ضلال إلا السواد الأعظم ، قالوا : يا رسول الله ومن السواد الأعظم ؟ قال: من كان على ما أنا عليه وأصحابي "[1] .

وإذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم ينهى جماعة من أصحابه عن ممارسة الجدل فيما بينهم لغير حاجة غير داعي المراء ، فإنه ما كان ليعوض عن إجابة المتوجه إليه بالسؤال مخلصاً في سؤاله ، شاعراً بالحاجة النفسية الحقيقية ، والحاجة إلى طمأنينة القلب دون لجاجة أو مماراة.

روى البخاري في صحيحه في كتاب بدء الخلق بسنده عن عمران بن حصين ، قال : " دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم وعلقت ناقتي بالباب، فأتاه ناس من بني تميم ، فقال اقبلوا البشرى يا بني تميم ، قالوا : "قد بشرتنا فأعطنا" : مرتين ، ثم دخل ناس من أهل اليمن ، فقال: اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم .. قالوا : قد قبلنا يا رسول الله.. قالوا : جئناك نسألك عن هذا الأمر .. قال : كان الله و لم يكن

[1] أنظر صون المنطق للسيوطي (ص ٣٥).

شيء غيره ، وكان عرشه على الماء ، وكتب في الذكر كل شيء وخلق السماوات والأرض ..."

وروى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن عمران بن حصين رضي الله عنه قال : قيل يا رسول الله أعلم أهل الجنة من أهل النار ؟ قال : نعم . قيل : ففيم يعمل العاملون ؟ قال : كل ميسر لما خلق له .

وأخرج البخاري وغيره أنه لما نزل قوله تعالى : "إنا كل شيء خلقناه بقدر" قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم : ففيم العمل ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اعملوا فكل ميسر لما خلق له" [1].

وهذه قمة الاحتكام إلى المنهج العملي .

وأورد البياضي في كتابه (إشارات المرام) رواية للحافظ أبي بكر البزاز في مسنده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: أنه تناظر أبو بكر وعمر رضي الله عنهما في القضاء والقدر وتحاكما إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقضى بأن القدر كله من الله [2] .

وأورد ابن قيم الجوزية حديثاً طويلاً في مسند أحمد في قدوم وفد بني المنتفق على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، جاء فيه أن لقيط بن عامر خرج وافداً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فسأله لقيط: كيف يجمعنا بعدما تمزقنا الرياح والسباع والبلاء ؟ قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : أنبيك بمثل ذلك في آلاء الله ، الأرض أشرفت عليها وهي في مدرة

---

[1] انظر التبصير في الدين للإسفراييني (٥٨) والهامش للشيخ الكوثرى .

[2] إشارات المرام (٣٣)

— وهي قطع الطين اليابس — بالية ، ثم أرسل الله عليها السماء فلم تلبث إلا أياما حتى أشرفت عليها وهي شربة واحدة ، ولعمر إلهك لهو أقدر على أن يجمعكم من الماء على أن يجمع نبات الأرض فتخرجون من الأصواء — وهو ما غلظ من الأرض — ومن مصارعكم فتنظرون إليه وينظر إليكم [٣].وهذا نموذج أيضا في الاحتكام بموجب النظرة العملية إذ يلفت النظر إلى ما يجري من مثل البعث في الواقع .

وروى البخاري في صحيحه في كتاب بدء الخلق بسنده عن عمران بن حصين قال : دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم ، وعقلت ناقتي بالباب ، فأتاه ناس من بني تميم فقال: اقبلوا البشرى يا بني تميم ، قالوا : "قد بشرتنا فأعطنا" : مرتين ، ثم دخل ناس من أهل اليمن ، فقال: اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم .. قالوا : قد قبلنا يا رسول الله.. قالوا : جئناك نسألك عن بداية هذا الأمر .. قال : كان الله و لم يكن شيء غيره ، وكان عرشه على الماء ، وكتب في الذكر كل شيء وخلق السماوات والأرض ..."

وفي حديث أبي رزين قال : " يا رسول الله أين كان ربنا عز وجل قبل أن يخلق خلقه قال : كان في عماء ، تحته هواء وفوقه هواء ، وفي رواية كان في عما"[١] .

---

[٣] زاد المعاد لابن قيم الجوزية طبعة مصطفى البابي الحلبي ج٣ ص ٥٤-٥٧

[١] النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (جـ٢ ص٣٠٤) طبعة عيسى الحلبي والعماء بالفتح والمد السحاب ، وأما بالقصر فالمعنى ليس معه شيء ، وقيل هو كل أمر تدركه عقول بني

ومن هنا يمكننا أن نقول إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كـــان يواجه الأسئلة من المشركين ومن أهل الكتاب ، ومن المسلمين .

وكان يجيب عليها إذا لم تظهر عليها سمة العناد والمراء . وكانت تتنـــاول أهم المسائل الإلهية .

ولم يكن يمنع البحث في هذه الأمور بإطلاق :

وإنما كان يمنعها في صورة الجدل والمراء الذي يتجاهل دواعي الإيمان ، ولا تتوافر له دواعي الحاجة النفسية الحقيقية .**وهذا من الأصل الثالث الـــذي ذكرناه.**

كما أنه كان يغترف من معين النظرة العملية **وهذا هو الأصـــل الثـــاني** .

وكان يقرر ما يقرر كنبي مرسل **وهذا من الأصل الأول** .

آدم ولا يبلغ كنهه الوصف والفطن . كذا في النهاية ، وأنظر أيضا أساس التقديس للإمام الرازي (ص ٤٠)

منهج الصحابة رضي الله عنهم

روى عن **أبي بكر** رضي الله عنه أنه سئل في الكلالة فقال : أقول فيها برأيي ، فإن كان صواباً فمن الله ، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان [1] وهذا محض ورع لا يتحمل ما استنتجه المعتزلة من أن أبا بكر في هذا قدري مصرح بالعدل ، منكر للجبر[2].

وذكر الإسفراييني في مقام الكلام عن مخالفة الله تعالى للحوادث قول أبي بكر رضي الله عنه (العجز عن درك الإدراك إدراك) ويشرح قوله بأنه : إذا صح عندك أن الصانع لا يمكن معرفته بالتصوير والتركيب والقياس على الخلق صح عندك أنه خلاف المخلوقات[3] **وهذا راجع إلى الأصل الأول في محدودية العقل .**

كذلك روي أن **عمر** رضي الله عنه أقام الحد على من سرق، وضربه مع ذلك أسواطاً عندما احتج بقوله (قضى الله عليّ)، وسئل عمر في سبب ضربه بالسوط فوق قطع يده فقال: (القطع للسرقة والجلد لما كذب على الله) . وهذا لا يتحمل ما يستنتجه المعتزلة من قدرية عمر [4] - حاشاه أن ينكر القدر - فهو لا يعني أكثر من الدقة العمرية : في أن

---

(1) أعلام الموقعين لابن الجوزية (جـ١ ص٢٤٥) طبعة مطبعة النيل بمصر عام ١٣٢٥ هـ.

(2) المنية والأمل لابن المرتضى (٨-٩).

(3) التبصير في الدين (ص٩٧)

(4) المنية والأمل لابن المرتضى (ص ٨-٩) .

الرجل وهو يمارس السرقة - وهذه هي لحظة جريان المسئولية عليـــه - لم يكن مطلعا على قدر الله ، وإذن فقوله ذاك محض كذب .
وأخرج الدارمي في مسنده عن سليمان بن يسار أن رجلاً يقال له صبيـــغ قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن (.. كأنه يتعمـــد التشبـــويش والبلبلة ..) فأرسل إليه عمر وقد أعد له عراجين النخل ، فقال من أنت ؟ قال : عبيد الله(*) بن صبيغ ، فأخذ عرجوناً من تلك العراجين ، فضربـــه حتى دمي رأسه ... وفي رواية عنه أنه كتب إلى أبي موسى الأشعري - بعد ضربه - ألا يجالسه أحد من المسلمين (1).
وعمر رضي الله عنه في مواقفه تلك جميعا ينطلق من مدرسة الرسول صلى الله عليه وسلم من أصولها الثلاثة التي ذكرناها .

ويروى أن عثمان رضي الله عنه قال لمحاصريه عندما رموه قـــائلين (الله يرميك): (كذبتم لو رماني ما أخطأني) ،وهذا لا يعني أكثر من المعنى الواقعي المباشر من أن أحدا لم يرمه بدليل أن رمية لم تصبه ، وما جنـــاه الجناة حتى اللحظة التي حاورهم فيها يرجع إلى محاولتهم في رميه ، والأمـــر لا يتحمل ما يزعمه المعتزلة من أنهم يجدون فيـــه مســـتنداً لمذهبـــهم في القدر(2)وهو لا يعدو أن يكون مقالة تلميذ من تلاميـــذ رســـول الله في إرجاع الأمر لله .

(*) كذا في الأصل .

(1) انظر صون المنطق للسيوطي (ص١٧).

(2) المنية والأمل لابن المرتضى (ص٨-٩) .

وابن عباس لا يعدو هذه الحدود أيضا فيما روي عنه أنه وجه رسـالة إلى مجبرة الشام ينهاهم فيها عن الجبر ، يقول فيها : (هل منكم إلا مفتر على الله يحمل إجرامه عليه وينسبها علانية إليه) [٣] .وهو لا يعني قط ما ذهب اليه القدرية فهو الذي يقول عنهم : (لو رأيت بعضهم لضربت رأسه) [٤] ويروى عنه أنه قال: (كلام القدرية كفر، وكلام الحرورية ضلال وكلام الشيعة هلاك) [٥][٥].

وابن عباس رضى الله عنه إنما ينحو بذلك نحو التباعد عما يتعارض مع الأصل الثاني والثالث ، يتبين ذلك مما يروى من أن نجدة بن عامر الحروري رئيس الفرقة المسماة بالنجدات ، قال لابن عباس: كيف معرفتك بربك ، لأن من قبلنا اختلفوا علينا ؟ فقال: (إن من ينصب دينه للقياس لا يزال الدهر في التباس ، مائلاً عن المنهاج ، طاعناً في الاعوجاج ، أعرفه بما عرف به نفسه من غير روية ، وأصفه بما وصف به نفسه) [١].

وإذا كانت مادتنا عن هؤلاء الصحابة شذرات متفرقة ؛ فإن ما أثر عن سيدنا علي رضي الله عنه يومئ إلى مرحلة أكثر نمواً ... ويرجع السبب في ذلك إلى أنه كرم الله وجهه كان من أكثر الصحابة مشاركة في توجيه

---

[٣] المنية والأمل لابن المرتضى (ص ٨،٩،١٠)

[٤] صون المنطق للسيوطي (ص١٥٤)

[٥] انظر إشارات المرام للبياضي (ص٣٣) وما بعدها .

[١] صون المنطق للسيوطي (ص ٥٠)

الأحداث ومتابعتها ، كما يرجع إلى أنه رضي الله عنه كان من أبرز أولئك الذين امتد بهم العمر إلى مرحلة دخول المجتمع الإسلامي في طور جديد خطير .. ويرجع أيضا إلى أنه كان الشخصية الكبرى التي اتخذها أحداث الفتنة الإسلامية محورا لها ...كل واحد من هذه الأسباب جدير بالاعتبار، ومن الأرجح أنها كانت مجتمعة صاحبة تأثير كبير في وجود طائفة كبيرة من الآراء المنسوبة إليه ، والتي تدور حول ذات الله وصفاته ، والعرش ، والقدر ، وخلق القرآن ، والتنبؤ ، والجدل بوجه عام ، وكان كلامه فيها محكوما بالأصول الثلاثة :

جاء يهودي إلى أمير المؤمنين علي رضي الله عنه ، فقال له: يا أمير المؤمنين متى كان ربنا عز وجل ؟ فتمعر[٢]وجه علي رضي الله عنه ، فقال يا يهودي ... كان بلا كيف يكون ، كان ولا كينونة ... ليس له قبل ، هو قبل القبل ، بلا قبل ولا غاية ، انقطعت الغايات دونه ، فهو غاية كل غاية [٣]. وهذا يعني قطع الترسل العقلي فيما يتعلق بذاته تعالى .

---

(٢) معر وجهه غيره غيظا فتمعر ، كذا في القاموس المحيط .

(٣) تاريخ دمشق لابن عساكر ، التهذيب : (جـ٢ ص ٢٩٩) . ولا أرى أن نسبة مثل هذه العبارات إلى سيدنا على رضى الله عنه تحتوى على سبب كاف لإنكار صحتها . بدعوى أن العصر الذي تنسب إليه لا يحتملها لما يبدو عليها من سمة الفلسفة في وقت كانت فيه حركة الترجمة لم تبدأ بعد .

والذي أراه أن حركة الترجمة وإن سبقت بأنواع أخرى من التسرب الثقافي لكن ما جاء على لسانه رضي الله عنه يأتي في باب معالجة ما يجب معالجته ولا يصح تجاهله، وفي نفس الوقت قطع الترسل النظري ، والاحتكام إلى محدودية العقل ، وعجزه عن الخوض النظري فيما لا يتعلق بعمل ، وهي أمور نابعة من الأصول الثلاثة لا خارجة عليها .

ومن ذلك أيضا ما روي أنه سأله رجل في مسجد الكوفة : تصف لنا ربنا فنـــزداد هل له حباً ؟ فغضب رضوان الله عليه ، ونادى (الصلاة جامعـة) فحمد الله وأثنى عليه إلى أن قال: (فكيف يوصف من عجزت الملائكة مع قربهم من كرسي كرامته ... أن يعلموا من علمه إلا ما علمهم.. فعليـــك أيها السائل بما دل عليه القرآن من صفته .. وما كلفك الشيطان علمه ممـا ليس عليك في الكتاب فرضه ولا في سنة النبي صلى الله عليه وسلم أثــره ، فكل علمه إلى الله تعالى فإنه منتهى حق الله عليـــك [1]. وهـــذه قمـة الأصل العملي .

وسئل : أين الله ؟ فقال: إن الذي أيـّـن الأين لا يقال له أين . فقيل لـــه: كيف الله ؟ فقال : إن الذي كيـّـف الكيف لا يقال له كيف .

وسئل: ما وجه الله ؟ فأمر فأتي له بشمعة فوضعها في أنبوبة قصب وقـــال للسائل : ما وجه هذه الشمعة ، وبأي جانب تختص ؟ فقال له السـائل : ليس بمختص بجانب دون جانب ، فقال : ففيم السؤال إذا ؟ [2] .

ومما له فائدة أن نعرف السبب الذي يكمن وراء إدلاء علي رضي الله عنه برأيه في مثل هذه المسائل بعد أن كان يمسك عن ذلك .

فقد روى أنه كان في مجلس فيه عمر رضي الله عنه فجاء رجل يسأل عن القرآن : أمخلوق هو أو غير مخلوق ؟: فقال علي كرم الله وجهه:

---

(1) إيثار الحق لابن المرتضى (ص٩٦) .

(2) التبصير في الدين للإسفراييني (ص٩٨)

: (هذه كلمة سوء وسيكون لها ثمرة. ولو وليتُ من الأمر ما وليتَ ضربت عنقه[٣]) .

هنا يظهر عليّ وهو على نفس طريقة عمر رضي الله عنهما في لجوئه إلى الشدة والعقاب ضد مثيري الشكوك والآراء الملتبسة في مسائل العقيدة . لكن علياً - كما يظهر فيما سبق - لم يستمر على هذه الطريقة ، وهذا معناه أنه غيَّر موقفه بتغير الجو الفكري السائد ، عندما انتقل الشذوذ من حال كان فيها يمكن القضاء عليه بعراجين النخل إلى حال أصبح فيها أقوى من ذلك ، وأحوج إلى مواجهة فكرية تعضد المواجهة العملية .

وماذا كان موقفه من الجدال بصفة عامة ؟ بالإضافة إلى دلالة ما ذكرناه من تطور موقفه من المنع بالقوة إلى المناظرة بالقول : نشير إلى إرساله ابن عباس رضي الله عنه لمجادلة الخوارج ، ونذكر ما أورده الغزالي على لسان الموجبين لعلم الكلام ، أن أول من سن دعوة المبتدعة بالمجادلة إلى الحق علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، إذ بعث ابن عباس رضي الله عنه إلى الخوارج فكلمهم ... فرجع إلى الطاعة بمجادلته ألفان [١] اهـ

هذا شئ مما يروى عن الصحابة من كلامهم في مسائل كانت بعد ذلك أساس علم الكلام : في الذات ، والصفات ،والسمعيات ، والقدر أ وخلق القرآن ، والإيمان والإسلام والكفر ، والجدل بوجه عام .

يقول الإمام الغزالي في إلجام العوام عن علم الكلام : (إنهم - أي الصحابة - كانوا محتاجين إلى محاجة اليهود والنصارى في إثبات نبوة

---

[٣] انظر صون المنطق للسيوطي (ص١٨) .

[١] إحياء علوم الدين (جـ١ ص٧١) .

الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ، وإلى إثبات الإلهية مع عبدة الأصنام ، وإلى إثبات البعث مع منكريه ، ثم ما زادوا في هذه القواعد التي هي أمهات العقائد على أدلة القرآن ... **وما ركبوا ظهر اللجاج في وضع المقاييس العقلية وترتيب المقدمات ، وتحرير طريق المجادلة)**[٢]

أما أنهم جميعا كانوا على قدم واحدة في فهمهم لما جاء في النصوص عن هذه المسائل فإننا نرجح ما ذهب إليه الدكتور أحمد أمين من أنهم بالرغم من فهمهم للقرآن حيث نزل بلغتهم **فإنهم كانوا يتفاوتون مقدرة في فهم القرآن ومعرفة معانيه**[٣] .

وقد ذهب ابن قيم الجوزية من قبل إلى أنهم تنازعوا في كثير من مسائل الأحكام[٤] ، ومنشأ ذلك بغير شك هو التفاوت في فهم النصوص ، وهذا التفاوت وحده داع من دواعي التساؤل والنظر .

يدل على ذلك أيضا ما يروى عنهم من الأحاديث التي تفيد أنهم كانوا يجدون في أنفسهم ما يتعاظم أحدهم أن يتكلم به ، فعن أبي هريرة أن أناسا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سألوه : إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به ، قال: أو قد وجدتموه ؟ قال : نعم ، قال : ذاك صريح الإيمان) أخرجه مسلم وأبو داود. والمقصود فيما يظهر بقول الرسول صلى الله عليه وسلم (ذاك صريح الإيمان) هو ما يجدونه في أنفسهم من التخوف واستعظام النطق بما يجدون ، لا الوسلوس

(٢) إلجام العوام (٢٦٧) من مجموعة رسائل الإمام الغزالي – نشر مكتبة الجندي.

(٣) فجر الإسلام (ص ١٩٧).

(٤) أعلام الموقعين (جـ ١ ص ٥٥) ومواضع أخرى في كتابه .

ذاتها [1] ، وهم على أية حال لم يكونوا في تساؤلهم صادرين عن ريبة ، ولا مقدمين على تفلسف ، ولا ممارسين لمنهج عقلي نظري .

وإن الأنصاف ليقتضينا أن نضيف إلى ذلك : أن خوضهم فيما خاضوا فيه كان في الأعم الأغلب عن كراهة ، وأن كراهتهم لذلك لم تتغير ، وإنما تغير موقفهم من منع بالقوة إلى مناظرة بالقول ، وأن خوضهم في تلك المسائل كان في مبدأ أمره خفيفاً ، ثم صار إلى شيء من التوسع لا يخرج عن إطار الأصول الثلاثة التي ذكرناها .

ومن هذه الأصول أن تأتي الممارسة بقصد تثبيت الإيمان في القلوب وتخليصها من وسوسات الشيطان. وأن يرجع الأمر فيها إلى توفر الدواعي، وحصول الأسباب ، ووصول المشكلات في انتشارها وتفاقمها إلى حد لا يحسن السكوت عليه. أما أن تكون الفتنة نائمة فيلعن الله من يوقظها .

ولقد استمر هذا النهج مع صفوة من التابعين وتابعيهم نكتفي بذكر ثلاثة منهم كانت الأصول الثلاثة بارزة في تراثهم

[1] انظر المختار في تيسير الوصول للدكتور محمد عبد الله دراز (٣٨٧).

الإمام الحسن البصري :

عن الحسن البصري (ت ١١٠ هـ) أثرت أقوال في الفتنة ، والقدر ، ومرتكب الكبيرة ، وقد جعلت منه أقواله المنسوبة إليه معتزلياً عند المعتزلة ، سنياً عند أهل السنة ، صوفياً عند الصوفية ، قاصاً عند أهل القصص ، مشبهاً عند المشبهة .

عن القدر يذكر ابن قتيبة أن معبداً الجهني وعطاء بن يسار كانا يأتيان الحسن فيسألانه عن الملوك وظلمهم ونهبهم، واحتجاجهم بالقدر، فقال لهما: (كذب أعداء الله) [١] ، وهذا لا يخرج في معناه عما أوردناه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

ويذكر البغدادي أن للحسن البصري رسالة أرسلها إلى عمر بن عبد العزيز في ذم القدرية [٢] .، وهذا واضح في التزام الإيمان الصريح بالقضاء والقدر ركنا من أركان الإيمان لا خلاف عليه ، ولكنه يعني أن المواجهة مع نابتة الفرق قد بدأت .

ويروى عنه المعتزلة قوله: (كل شئ بقضاء الله وقدره إلا المعاصي) ويوردون رسالة له إلى عبد الملك بن مروان في القدر[٣] ، وهي مشكوك في صحة نسبتها إليه .[٤].

---

(١) المعارف (ص ١٩٥) .

(٢) الفرق بين الفرق (ص ٢٦٣) .

(٣) المنية والأمل لابن المرتضى (ص ١١ ، ١٥).

(٤) أنظر الملل والنحل (حـ ١ ص ٥١).

وقد كان الحسن فيما يروى عنه يذهب إلى أن الإيمان لا يكون إيمانا حقا إلا إذا كان يحمل صاحبه على العمل ، وإلى أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن مطلق ولا بكافر مطلق ولا يكون إلا منافقا .

ولذا يحاول المعتزلة نقله إلى شجرتهم ، في القول بأن مرتكب الكبيرة لا يسمى مؤمنا فمعلوم أن أحدنا إذا قال له غيره " إن فعلت كذا عاقبتك بهذه النيران المؤججة في هذا البيت - وهو عالم بقدرته عليه وأنه لا يخلف وعده ولا وعيده - فإنه يكون كالمدفوع إلى ألا يفعل ما يهدده بفعله ، ولا يترك تعلق الوعيد به وكذلك هاهنا [*]

وهذا في رأيي تجاوز لاهتمامات الحسن البصري الذي ينطلق من منهج الدعوة إلى الله لا من تقعيد المصطلحات الكلامية .

ولا يقف الأمر عند هذا الحد إذ يعتبره بعض الباحثين قاصا ، من نوع يختلف عن أولئك الذين كانوا ينحون في قصصهم نحو الإسرائيليات ، وإنما كان يعتمد على التذكير بالآخرة[1] مما يقع حوله من حوادث ، وأثر عنه قوله: (القصص بدعة ونعمت البدعة....[2]).

وفوق ذلك عده الكثيرون أبرز شخصية في مدرسة البصرة الصوفية، في ذلك الدور الذي كان التصوف فيه مرحلة مبكرة متسمة بالزهد [3][3] .

---

[*] شرح الأصول الخمسة (ص ٧١٥) .

[1] فجر الإسلام للدكتور أحمد أمين (ص ١٦١).

[2] صون المنطق للسيوطي (١٥٨) .

[3] التعرف لمذهب التصوف الكلاباذي (ص ٣٧) والتصوف لأبي العلا عفيفي (ص ٨٧) .

(٤) اجتماع الجيوش الإسلامية لابن قيم الجوزية ص ٤٤

فما الذي يعنيه ذلك كله في شخصية الحسن البصري ؟

إذا نظرنا إلى المرحلة المبكرة التي عاشها الحسن البصري ، وهي مرحلة سبقت ظهور قسمات المذاهب والفرق في صورة محددة ، أمكننا أن نقول بأنه كان مشغولا باهتماماته العملية بالتيارات المختلفة في عصره ، ومن شأن هذا الاتجاه أن يكون خصبا غنيا عمليا ، وقد يقع مثله في ما يبدو في الجانب النظري والمذهبي تضادا وتناقضا ، بينما هو كما يتبين من جهاده مشغول بالحياة العملية للمسلمين ، حريص على إرشادهم ونجاتهم ..

الإمام مالك بن أنس :

يروى عن ربيعة بن عبد الرحمن شيخ مالك بن أنس رضي الله عنهما في تفسيره لمعنى قوله تعالى : " **الرحمن على العرش استوى** " قوله : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، ومن الله تعالى الرسالة وعلى الرسول صلى الله عليه وسلم البلاغ ، وعلينا التصديق [٤]. [٤]

ويبدو أن الحديث في هذا الموضوع كان قد وصل إلى وضع تنازعته فيه جهتان متطرفتان : جهة المغالاة في التنزيه إلى حد السلب .. وجهة المغالاة في الإثبات إلى حد التشبيه.. فكان من طبائع الأمور أن يظهر الموقف المتحرج ، وهو ما أطلق عليه بعد (**التوقف**).

ويعبر عن هذا الموقف عبارة ربيعة شيخ مالك سالفة الذكر .

ولقد تابعه في القول بها واشتهرت عنه مالك بن أنس رضي الله عنه ت١٧٩ هـ

ولقد كان موقف التحرج أصيلا في شخصية مالك رضي الله عنه يشمل الأصول والفروع . حكى الحافظ أبو عبد الله الحميدي في كتاب جذوة المقتبس قال : (حدث القعيني قال : دخلت على مالك بن أنس في مرضه الذي مات فيه فسلمت عليه ثم جلست ، فرأيته يبكي ، فقلت : يا أبا عبد الله ما الذي يبكيك ؟ فقال لي : يا ابن قعنب ومالي لا أبكي ؟ ومن أحق مني بالبكاء ؟ والله لوددت أني ضربت بكل مسألة أفتيت فيها برأيي سوطا سوطا. وقد كانت لي السعة فيما قد سبقت إليه ، وليتني لم أفت بالرأي) [1]وهو ما كان يفتي بالرأي ولكنه محض الورع .

وقال بشر بن عمران الزهري : سمعت مالكا يقول : لو أن العبد ارتكب الكبائر بعد ألا يشرك بالله شيئا ثم نجا من هذه الأهواء والبدع ... لأرجو أن يكون في أعلى درجة الفردوس ....)

وقال الشافعي رضي الله عنه : (كان مالك إذا أتاه بعض أهل الأهواء قال له: أما أنا فعلى بينة من ديني ، وأما أنت فشاك ، فاذهب إلى شاك مثلك فخاصمه)[2].

ومن هنا فقد كان رضي الله عنه يعيب المراء ، والجدال في الدين ، ويقول: (أو كلما جاء رجل أجدل من رجل تركنا ما نحن عليه ؟ إذن لا نزال في طلب الدين)

---

(١)وفيات الأعيان لابن خلكان (جـ١ ص ٥٥٦) .

(٢) مناقب الإمام مالك للزواوي (ص٣٨).

بل لقد كان يكره الجدل في مسائل ليست مما يحسب على العقائد ، قال الهيثم بن جميل قلت لمالك بن أنس : يا أبا عبد الله الرجل يكون عالما بالسنة أيجادل عنها ؟ قال : لا ، ولكن يخبر بالسنة، فإن قبلت منه ، وإلا سكت)[٣]... وروى رضي الله عنه عن عمر بن عبد العزيز قوله : (من جعل دينه غرضا للخصومات فقد أكثر التنقل) .. وقال: (إياكم والبدع.. قيل يا أبا عبد الله وما البدع ؟ قال : أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان) .. وأثر عنه قوله: (من طلب الدين بالكلام تزندق ..) .

وفي ذلك كله تبدو **الأصول الثلاثة** التي نوهنا عنها سابقا واضحة تمام الوضوح .

سئل مرة عن **القرآن** – يعني عن المشكلة المطروحة حول قدمه وخلقه – فقال للسائل : (لعلك من أصحاب عمرو بن عبيد لعن الله عمرا ، فإنه ابتدع هذه البدع من الكلام ، ولو كان الكلام علما لتكلم فيه الصحابة والتابعون كما تكلموا في الأحكام والشرائع ، ولكنه باطل يدل على باطل)[١] .

وأخرج أبو نعيم في الحلية عن الطرسوسي قال : كنت عند مالك فدخل عليه رجل فقال : (ما تقول فيمن قال : " القرآن مخلوق " فقال مالك:

---

(٣)جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (جـ٢ ص١١٤).

(١) مناقب الإمام مالك للزواوي (ص ٢٧) .

اقتلوه ، فقال: يا أبا عبد الله إنما أحكي كلاما سمعته ، قال: لم أسمعه من أحد إنما سمعته منك ") [٢] .

والذي يبدو من كل ذلك ، أن الخصومات حول هذه المسائل من علم الكلام كانت قد وصلت إلى حد واضح من النمو ، وقد وجدت هذه الحالة رد فعل من شخصية مالك المتورعة جعله يشتد على الخائضين فيها اشتداده على نفسه فيها وفى غيرها ، ويتمنى لو أن المسلمين رجعوا إلى مسلكهم الأول من الإيمان والسكوت عما لا طائل وراء الكلام فيه ويتمسك بالأصول الثلاثة التي ذكرناها .

وتمشيا مع ذلك وعندما اضطرت الحال مالكا رضي الله عنه أدلى بكلمته التي أخذها عن شيخه ، والتي اتفقت مع منهجه، وصارت بعد ذلك محورا لموقف يحسب له حسابه في علم الكلام ....

جاء رجل فقال: (يا أبا عبد الله: " الرحمن على العرش استوى ، كيف استوى ؟ فقال: الكيف غير معقول ، والاستواء غير مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وأظنك صاحب بدعة ، وأمر به فخرج [٣] ...)

ولقد بين لنا الإمام الغزالي الأركان الأساسية المنهجية لمذهب الصحابة والتابعين في فهم الأخبار الموهمة للتشبيه ، وهي تتلخص في سبعة أمور : التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ، ثم السكوت ، ثم

---

[٢] تزيين الممالك للسيوطي (ص ١٤) .

[٣] تزيين الممالك للسيوطي (ص١٤) واجتماع الجيوش الإسلامية لابن قيم الجوزية (ص٤٧)

الإمساك ، ثم الكف ، ثم التسليم لأهل المعرفة [٤] ، وهـذه الأركـان في تقديري تطوير وتعميق وتوضيح وتفصيل ، للمنهج الذي أعلنـه الإمـام مالك من قبل .

وإنني لأذهب إلى أن الإمام مالكاً كان متوقفاً **بمقتضى محدودية العقـل ومنهجية العمل ومحدودية الجدل** ـ الأصول الثلاثة ـ وما جاء من قولـه (الاستواء معلوم) ، ليس فيه ما ذهب البعض إليه من إثبات [١] ، غـير اللفظ الوارد ، فهذا بالطبع ينبغي التسليم به والإيمان ، أما ما وراء ذلـك فينبغي التوقف فيه ، ذلك أنه مع معرفتنا بالمعنى اللغوي للفـظ لابـد – ليستقيم الأمر مع الكيف غير المعقول – أن يقف المرء عند معرفـة هـذا المعنى اللغوي البحت دون دخول في النحو الذي يكون عليه إثبات نسبته لله ، فهنا يكون الوقوف ، وهنا بالذات يكون هـذا الوقـوف ، لأن (الكيف) هنا هو النحو الذي يكون عليه إثبات المعنى اللغوي الذي يـراد إثباته ، وما دام الكيف غير معقول ، فقد وجب الاكتفاء بالعلم بـاللفظ و الاكتفاء بمعرفة معناه اللغوي دون ادعاء معرفة النحو الذي تقتضيه نسـبته إلى العلي القدير ، وإلا فإنه لا شئ يبقى مجهولاً أو غير معقول ، ولاشـيء يبقى للسؤال .

---

[٤] انظر التفصيل والشرح فى إلجام العوام عن علم الكلام (٢٤٠).

[١] انظر نشأة الفكر الفلسفي للدكتور النشار (جـ ١ ص ٣٧٠ ، ٣٧١).

الإمام الشافعي :

وإذا كانت هذه اللمحات تصدر عن مالك ، على تحرجه وتورعه من الدخول في شئ من علم الكلام ، فإننا نجد لدى الشافعي رضي الله عنه (ت ٢٠٤هـ) شيئا أكثر من اللمحات، ينمو ويتكاثف بالرغم من وجود قدر غير ضئيل عنده من كراهة الاشتغال بهذه المسائل .

فالإمام الرازي ينقل من خطبة الرسالة قول الشافعي: (... وأستهدى بهداه الذي لا يضل من أنعم به عليه...) ..

ويقول الرازي : (وعند المعتزلة أن هدي الله تعالى عام في المؤمن والكافر... [١]) ومعنى هذا أن الإمام الشافعي كان يتصدى بكلمته تلك للرد على مذهب المعتزلة في هذا الموضوع .

وينقل الرازي ما حكاه الربيع عن الشافعي – صريحا في موضوع **القضاء والقدر** – أنه قال: (قال الله تعالى: " وما تشاءون إلا أن يشاء الله ، فأعلم الله تعالى – جملة – أن المشيئة له دون خلقه ، وأن مشيئتهم لا تكون إلا أن يشاء الله). [٢] .

وفى مسألة **خلق الأفعال** ، يحكي الرازي عن الربيع أيضا أن الشافعي قال : (الناس لم يخلقوا أعمالهم ، بل هي خلق من الله عز وجل ، فعل للعباد) [٣] ، فهذا اتجاه إلى التفرقة بين (**الخلق**) و(**الفعل**) يراد به حل

---

(١) مناقب الإمام الشافعي (ص ٧٤).

(٢) المصدر السابق (ص ٧٤ ، ٧٥).

(٣) المصدر السابق (ص ٧٩).

المشكلة المثارة . وربما كان هذا الاتجاه هو المقصود عند بعض المذاهب وبخاصة الأشعرى بعد – من التفرقة بين **الخلق والكسب** .

وفى مسألة **الصفات** : يسوق الإمام الرازي قول الإمام الشافعي رضي الله عنه – عن المولى عز وجل ، في خطبة الرسالة :

(إنه لا يبلغ الواصفون قمة عظمته وإنه كما وصف نفسه وفوق ما يصفه به خلقه...) . ويقول الرازي : عن هذا القول إنه (يدل على أنه كان يعتقد أنه تعالى ليس بجسم ، ولا في جهة ، ولا يبلغ الواصفون كنه عظمته ، وهذا القدر وإن كان كلاما قليلا إلا أنه كاف للغرض ، كما أن قوله تعالى : " ليس كمثله شيء وهو السميع البصير " ، كاف في هذا الغرض) [٤] .

وابن قيم الجوزية يوضح رأى الشافعي في الأسماء والصفات فيسند إليه قوله: (لله تعالى أسماء وصفات جاء بها كتابه وأخبر بها نبيه أمته ، لا يسع أحدا من خلق الله قامت عليه الحجة ردها ، لأن القرآن نزل بها ، وصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم القول بها، فيما يروى عنه العدول ، فمن خالف ذلك بعد ثبوت الحجة عليه فهو كافر ... وتثبت هذه الصفات، وينفى عنها التشبيه ، كما نفى التشبيه عن نفسه فقال : " ليس كمثله شئ ")[١] .

وفي رأينا أن الخوض في مسألة العلاقة بين الذات والصفات يمثل تجاوزا **للأصول الثلاثة** جميعا وبخاصة للأصل الأول - محدودية العقل البشري -

---

[٤] المصدر السابق (ص ٧١).

[١] اجتماع الجيوش الإسلامية (ص ٥٩).

لأن الكلام عن هذه العلاقة هو بالضرورة اقتحام للكلام عن الذات ، لأن تصور هذه العلاقة يقتضي تصورا للطرفين ... اللهم إلا إذا جاء الكلام في سياق الحض على الكف عن الخوض ، مع التسليم للنص والتتريه معا وأعتقد أن كلام الشافعي لا يخرج عن هذا النطاق .

وفى **الرؤية** يحكى الرازي قول الشافعي في تفسير قوله تعالى : " كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون"، : لما حجب الكفار في السخط دل على أن الأولياء يرونه في الرضا[٢] .

وفى **مسألة خلق القرآن** : قال أبو شعيب المصري سمعت محمد بن إدريس يقول: (كلام الله غير مخلوق) .

وفى **إثبات النبوة** :قال بشر المريسي للشافعي رضي الله عنه : (ما الدليل على أن محمدا رسول الله ؟ .. فقال الشافعي : القرآن المترل ، وإجماع الناس ، والآيات التي لا تليق بأحد غيره)[٣] .

وفى **حقيقة الإيمان** : حكى الربيع عن الشافعي أنه قال: (الإيمان قول وعمل ، ويزيد وينقص) وحكى أبو عثمان محمد بن محمد الشافعي قال: (سمعت محمد بن إدريس يقول للحميدي : لا يحتج على أهل الإرجاء بآية أقوى من قوله تعالى : " وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين). ويذهب الشافعي مع ذلك إلى القول بأن الإيمان باق مع فوات العمل ، وفى هذا يرى المعتزلة تناقضا ، ويوجه الرازي كلام الشافعي بأن له أن

---

(٢) المصدر السابق (ص ٧٣).

(٣) مناقب الإمام الشافعي للرازي (ص ٧٣).

يجيب بأن العمل داخل كثمرة من ثمرات الإيمان لا كأصل له ، ويعترف الرازي في نفس الوقت بأن في هذا التوجيه تركا للمذهب الذي يذهب إليه الشافعي ، إذ يكون إطلاق الإيمان على العمل مجازيا [٤] .

وفى مسئولية العبد عن **الإيمان** بالعقل يقول الشافعي: (ولا أظن أن على وجه الأرض أحدا لم تبلغه دعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم ... فلو قدر فلا يجوز قتالهم ما لم تعرض الدعوة عليهم .. ولا يجب عليهم أن يسلموا من قبل العقل .. وإن ماتوا قبل سماع الدعوة فلا عقاب ولا حساب لقوله تعالى. "و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) [١].

ويتصدى الشافعي لتحديات **أتباع الديانات** الأخرى ، قال: (ما أعطى الله لنبي شيئا إلا وأعطى محمدا صلى الله عليه وسلم ما هو أكثر منه .. فقيل له : أعطى عيسى بن مريم إحياء الموتى ؟ فقال الشافعي : حنين الجذع إليه صلى الله عليه وسلم أبلغ ، لأن إحياء الخشبة أبلغ من إحياء الميت .. ولو قيل : كان لموسى فلق البحر عارضناه بفلق القمر .. وذلك أعجب منه لأنه آية سماوية .. وإن سئلنا عن انفجار الماء من الحجر عارضناه بانفجار الماء من بين أصابعه.. ولو سئلنا عن تسخير الرياح لسليمان عارضناه بالمعراج) [٢] .

وإذن فقد أدلى الإمام الشافعي بدلوه في رءوس المسائل التي ينطوي عليها علم الكلام : في القدر، في الصفات ، في الرؤية ، في خلق القرآن ، في

---

[٤] مناقب الشافعي (٨٣ ، ص ٩٥).

[١] مفيد العلوم للخوارزمي (ص ١٩).

[٢] مناقب الشافعي (ص ٨٣).

وجود الله ، في وحدانيته ، في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، في حقيقة الإيمان ، في اعتماد وجوب الإيمان على النقل أو العقل

يذكر البغدادي في كتابه "أصول الدين" أن للشافعي كتابين في الكلام: أحدهما في تصحيح النبوة والرد على البراهمة ، وثانيهما في الرد على أهل الأهواء [٣] .

وقد نسب للشافعي كتاب على نمط كتاب أبي حنيفة ويحمل نفس الاسم (الفقه الأكبر)[٤]. ويلمح فضيلة الإمام الشيخ مصطفى عبد الرازق أن في كتاب الرسالة للشافعي يوجد إيماء إلى مباحث من علم الأصول تكاد تهجم على الإلهيات أو علم الكلام [٥] .

ومن الواضح أن الشافعي بعد أن استرسل في هذا الطريق ، رجع عن نشاطه فيه أو اقتصر منه على أقوال موجزة. قال يونس بن عبد الأعلى : (أتيت الشافعي رحمه الله بعد ما نظر في الأصول مع حفص الفرد ، فقال : غبت غيابا يا أبا موسى ، ولقد اطلعت من أهل الكلام على شئ ما توهمته قط..) [١] .

---

(٣) نقلا عن مقدمة الكوثري لكتاب إشارات المرام للبياضي (ص ٥).

(٤) نشأة الفكر الفلسفي للدكتور النشار (جـ ١ ص ٢٥١).

(٥) التمهيد (ص ٢٤٥ - ٢٤٨).

(١) مناقب الشافعي (ص ٦٠ للرازي).

ومع ذلك فهذا الذي يدل على المدى الذي ذهب إليه الشافعي في دراسة مسائل علم الكلام لا يعني أنه كان متكلما بقدر ما يعني أنه وهو مهتم بشئون المسلمين كان لابد من أن يرشدهم ولا ينعزل عنهم .

ومع ذلك لم ينج الشافعي من تطاول الفرق إليه. فقد عده المعتزلة من أسلافهم ،وذلك لما كان من تتلمذه على إبراهيم بن يحيى المعتزلي[٢] ، والمشبهة – كما يقول الرازي – ادعته ، لما أثر عنه من بغض لعلم الكلام ، والرافضة زعموه كذلك ، لما روى عنه من مناصرته للعلويين باليمن ، ومن قول الشعر في مدح آل النبي صلى الله عليه وسلم [3] ، ولا أظن أن حكمه الصارم على المشتغلين بعلم الكلام كان له تأثير ضئيل على تلميذه – بالعراق – أبي عبد الله أحمد بن حنبل ، رضى الله عنهما.

ومع ذلك كله لا نكاد نجد عند الإمام الشافعي تجاوزا لأحد الأصول الثلاثة : في الالتزام بمحدودية العقل الذي ينخرط في سلك الاتباع والتسليم لهدي النبوة ، وفي محدودية مدى الجدل الذي التزم به في كبح جماح الفرق سواء باشتراكه في الإدلاء بالرأي أو في تخفيف منابعه ، وفي تغليب التوجه العملي سواء في طبيعة الرأي الذي أدلى به في مسائل العقيدة أو في تغليب الجانب الفقهي على مساره الفكري والعلمي العام .

---

(٢) مناقب الشافعي (ص ١٩ ، ص ٩٠).

(٣) المصدر السابق (ص ٨٩).

وبهذا تبرز أمامنا ملامح الأصول الثلاثة التي يمكن أن تكـــون تعبـــيرا ومقياسا في الوقت نفسه لدعوة الرسول صلى الله عليه وسلم إيانـــا أن نكون وفق ما قال عنه (ما أنا عليه وأصحابي) ، ويصبح ميزانا مـــن ناحية ومصباحا في أيدينا من ناحية أخرى نتحسس به طريق النجـــاة في عباب الآراء والمذاهب والفرق .

الباب الأول

الفصل الأول : الخوارج

الفصل الثاني : الشيعة

الفصل الثالث : الفرق الذائبة

الفصل الرابع : المعتزلة

الفصل الأول

الخوارج

أصل الخوارج :

ليس صحيحا ما يقال من أن الخارجي يعني المنسوب إلى المروق من الدين والخروج عليه

الخارجي هو كما يرى الشهرستاني : كل من خرج على الإمام الذي اتفقت الجماعة عليه[1].

وابن كثير يصف الثائرين على عثمان بـ (الخوارج) غير مرة أثناء تعرضه للفتنة وملابساتها[2].

ويرجع الدكتور محمد البهي بنواة الخوارج إلى حادثة مقتل عثمان بن عفان ﷺ ، ويذكر أنه قبيل هذه الحادثة تكونت نواة أول حزب ديني إسلامي له رأيه الخاص[3] .

---

(١) الملل والنحل (جـ ١ ص ١٠٥).

(٢) البداية والنهاية) جـ ٧ ص ١٨٩) وما بعدها.

(٣)الجانب الإلهي (جـ ١ ص ٤٤) وما بعدها ، وانظر أيضاً أحزاب المعارضة الدينية والسياسية لفلهوزن (٢٤)

وقد كان منهم من ينظر إلى عثمان ﷺ على أنه كافر لقوله تعالى: " ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون"[٤] .

وإذن فقد لابس النشأة السياسية الأولى للخوارج رأي متعلق بـــالعقيدة ، والحكم بالكفر والإيمان.

وإذا كان الخوارج الذين خرجوا على عثمان وجدوا في معسكر علـي ﷺ مكانهم ، فقد أذاقوه ﷺ وكرم وجهه من نفس الكأس : خروجاً سياسياً ، وحكماً اعتقادياً .

وأول من خرج على أمير المؤمنين ﷺ ممن كان معــه في صفــين : الأشعث بن قيس الكندي ، ومسعر بن فدكي التميمي ، وزيد بن حصين الطائي .

وخرج على علي يوم التحكيم : عبد الله بن الكواء ، وعتاب بن الأعور ، وعبد الله بن وهب الراسبي، وعروة بن جرير ، ويزيد بن عاصم المحـلوبي ، وحرقوص بن زهير المحلي المعروف بذى الثدية[١] .

وهؤلاء هم المحكمة الذين قالوا لعلى ﷺ لما حكم الحكمين :

إن كنت تعلم أنك الإمام حقاً فلم رضيت بحكميهما ، وإن كنت لم تعلم أنك الإمام حقاً فلم أمرتنا بالمحاربة ؟! ثم انفصلوا عنه لهذا السبب وكفروا

---

(٤)الجانب الإلهي للدكتور محمد البهي (جـ ١ ص ٤٤).

(٢) الملل والنحل للشهرستاني (جـ ١ ص ١٠٥) وما بعدها .

علياً ومعاوية رضى الله عنهما[2]. وبالرغم من أهم كانوا في البداية من الداعين إلى قبول التحكيم الذي رفضوه بعد ، إلا أن تسميتهم بذلك إنما تنسب إلى موقف الرفض للتحكيم لا إلى موقف الدعوة إليه ، لأن موقف الرفض هو ما ثبتوا عليه بعد ذلك.

وربما كانت التسمية راجعة إلى ندائهم - أثناء خروجهم بالسيوف على الناس في الأسواق ، وفي ساحات القتال على السواء " لا حكم إلا لله... "[2].

ولقد قاتلهم علي رضي الله عنه ، رافضاً دعوتهم، ودعاواهم وتكفيرهم إياه، وتكفيرهم عثمان وأصحاب الجمل ، والحكمين ، ومن رضى التحكيم ، وصوب الحكمين ، أو أحدهما[3] .

ثم قتل علي رضي الله عنه في شهر رمضان سنة ٣٨هـ[4] .

وبقيت الخوارج على مذهب المحكمة الأولى إلى أن ظهرت فتنة الأزارقة[5] .وافترقت الخوارج إلى : الأزارقة ، والإباضية والنجدات والبيهسية والصفرية.

---

(٢) اعتقادات الرازي (ص ٤٦) .

(٢) التنبيه والرد للملطي (ص ٥١) .

(٣) الفرق بين الفرق للبغدادي (٧٣) .

(٣) الفرق بين الفرق للبغدادي (ص ٨٠) والملل والنحل للشهرستاني (جـ ١ ص ١٠٧).

(٥) التبصير في الدين للإسفراييني (ص ٢٩).

الأزارقة :

ينسب إلى نافع بن الأزرق النظر والتوغل والتعمق ... وكانت له مسائل يقصد فيها إلى عبد الله بن عباس ، ولقد كان يسائل ابن عباس حتى يضجره...[1].

رأيه في أطفال المشركين ومن خالفوه:

أقام نافع بن الأزرق بموضعه من الأهواز واستتب له الأمر هناك وجاءه مولى لبني هاشم قال له : إن أطفال المشركين في النار ، وإن من خالفنا مشرك ، فدماء هؤلاء الأطفال لنا حلال.

قال له نافع : كفرت وأدللت على نفسك.

قال له: إن لم آتك بهذا من كتاب الله فاقتلني : " قال نوح رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً ، إنك إن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً "، فهذا أمر الكافرين وأمر أطفالهم .

فشهد نافع أنهم جميعاً في النار ورأى قتلهم وقال : الدار دار كفر إلا من أظهر إيمانه ، ولا يحل أكل ذبائحهم ولا توارثهم، ومن جاء منهم فعلينا أن نمتحنه، وهم ككفار العرب لا نقبل منهم إلا الإسلام أو السيف ، بناء على قوله تعالى " أكفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر "

---

(١) الكامل للمبرد (جـ ٢ ص ١٧٩) وما بعدها .

وهؤلاء كمشركي العرب لا نقبل منهم جزية، وليس بيننا وبينهم إلا السيف أو الإسلام

وأما استحلال أمانات من خالفنا فإن الله عز وجل أحل لنا أموالهم كما أحل لنا دماءهم..)[1]

ولقد كان من السهل الرد على احتجاج الرجل بمقالة نوح عليه السلام ببيان أنها تنطبق على المجموع لا على الجميع فردا فردا ، لولا سرعة اندفاع عند الخوارج في الرأي والسلوك معا ، وبذلك خرجوا على **الأصل الثالث** خروجا نوعيا ، فجعلوه جدالا بالسلاح .

رأيه في القعد :

وذهب نافع إلى نفس الرأي بالنسبة للقعد[2] ، تكفيرا وقتلا ، مستدلا بقوله تعالى(فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله) ﷺ". وقوله تعالى : (وجاء المعذرون من الأعراب ليؤذن لهم") فخبر بتعذيرهم ، وأنهم كذبوا الله ورسوله ". وقوله تعالى : (سيصيب الذين كفروا منهم عذاب أليم) . فانظر إلى أسمائهم وسماتهم.

وقد كان من السهل أيضا الرد على هذا الاستدلال بأن الآية لا تجعل العذاب فيهم جميعا ولكن في بعضهم ممن يصل إلى حد الكفر بدليل قوله

(٢) المصدر السابق (١٧٨) .

(٢) القعد له معان عدة من بينها الذين لا يمضون إلى القتال . والقعدة ويفتح نوع من الجلوس ، يكون للذكر والأنثى والجمع كذا في القاموس المحيط.

تعالى (منهم) لولا خروج الخوارج على أصل محدودية الجدل بتوسيع دائرته كيفا بالسيف .

والأزارقة في الجملة ذهبوا إلى :

أن مخالفيهم مشركون ، فهم في ذلك زادوا على ما ذهبت إليه المحكمة الأولى من كفرهم

وإلى أن القعدة عن الهجرة إليهم مشركون وإن كانوا على رأيهم.

وإلى أن أطفال مخالفيهم مشركون مخلدون في النار.

وإلى أن التقية لا تحل[٣] .

وإلى إنكار رجم الزاني .

وإلى إنكار حد قاذف المحصن ، بخلاف قاذف المحصنة[٢] .

وهم بعد ذلك لا يكفرون أحداً من أهل مقالتهم في دار الهجرة ، إلا من يقتل رجلاً مسلماً فإنهم يقولون : المسلم حجة الله ، والقاتل قصد لقطع الحجة[٣] .

وإذا كان من المشهور أن الأزارقة كانوا من أشد فرق الخوارج بأساً، وهذا ما يبدو من آرائهم واعتقاداتهم ، فيظهر أن ذلك كان راجعاً إلى تقعيداتهم المذهبية القاسية ، أما في تصرفاتهم العملية فإن الملطي يرى أن

---

(٤) المصدر السابق (جـ ٢ ص ١٧٦).

(٢) المقالات للأشعري (جـ ١ ص ١٥٥) وما بعدها ، والفرق بين الفرق للبغدادي (٨٣) وما بعدها ، والتبصير في الدين للإسفراييني (ص ٢٩).

(٣) الكامل للمبرد (جـ ٢ ص ١٨٥).

الأزارقة أقل الخوارج شراً ، لأنهم لا يرون إهراق دماء المسلمين ، ولا غنم أموالهم ، ولا سبي ذراريهم ، كما كانت المحكمة تسارع إلى قتال الناس ، أياً كانوا ، في الأسواق ، أو في اجتماع يوجدون فيه ...[١] .

وهنا يحق لنا أن نلمح تطوراً في الخوارج : ما بين المحكمة الأولى والأزارقة ، إذ يضاف إلى السلوك العملي المباشر، التقعيد الذهني المذهبي ..

وهذا هو في نفس الوقت ما أدى بهم إلى انقسامات سريعة متوالية .

النجدات :

خرج نجدة على نافع بن الأزرق لقوله بتكفير مخالفيه ، والقعدة من موافقيه .. وذهب إلى اليمامة ، وكتب إليه يقول بعد أن ذكر منزلته في التقوى والعدل من قبل: (تجرد لك الشيطان ، ولم يكن أحد أثقل عليه وطأة منك ومن أصحابك : فاستمالك ، واستهواك ، واستغواك ، وأغواك فغويت .

فأكفرت الذين عذرهم الله في كتابه من قعد المسلمين وضَعَفَتهم فقال جل ثناؤه : "ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا لله ورسوله " ، ثم سماهم أحسن الأسماء فقال : " ما على المحسنين من سبيل ".

---

(١) التنبيه والرد (ص ٥٤) .

ثم استحللت قتل الأطفال ، وقد نهى رسول الله ﷺ عن قتلهم ، وقال: "ولا تزر وازرة وزر أخرى ، وقال في القعد خيراً ، وفضل الله من جاهد عليهم ، ولا يدفع مترلةُ أكثر الناس عملاً مترلةَ من هو دونه، أوَ ما سمعت قوله عز وجل: " لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون في سبيل الله". فجعلهم الله من المؤمنين وفضل عليهم المجاهدين بأعمالهم ..

ورأيت ألا تؤدى الأمانة إلى من خالفك والله يأمر أن تؤدى الأمانات إلى أهلها،)[1] .

وكان نجدة يرى :

أن من أصر على الصغيرة مشرك.

وأن من ارتكب الكبيرة غير مصر عليها ولا مخالف لجماعته (النجدات) مسلم.

وأن أصحاب الحدود من موافقيه داخلون في ولايته ، وأن الله - لعله - يعذبهم في غير نار جهنم ، ثم يدخلهم الجنة.

وأن من استحل باجتهاده محرماً معذور فيما سوى: معرفة الله ومعرفة رسله، وتحريم دماء المسلمين وأموالهم، والإقرار بما جاء من عند الله جملة، فذلك واجب معرفته على كل مكلف.

وأسقط حد الخمر .

---

(٤) الكامل للمبرد (جـ ٢ ص ١٧٧) .

وذهب إلى إقرار مبدأ التقية، لقوله تعالى: " إلا أن تتقوا منهم تقاة "، **وإلى نفي ضرورة الإمامة**، وأن على الناس أن يتناصفوا فيما بينهم ، فلا يكونون بحاجة إلى إمام ، فإذا أقاموه جاز[٤]

الإباضية : الإباضية أتباع عبد الله بن إباض التميمي الذي ولد في خلافة معاوية ، وكتب رسالته التي أرسلها إلى عبد الملك بن مروان في أيام خلافته - ٦٥هـ إلى ٨٦ هـ[٥] بناء على طلب الأخير

وهي الرسالة التي ينظر إليها الإباضية على أنها كانت تعبيرا صادقا صريحا عن موقف الإباضية من الأحداث السياسية ورؤيتهم لها ، وأنها تحوي بلورة للفكر الإباضي وأصول المذهب كما هو معروف لجميع الإباضية ، وهذه الرسالة وإن كان كاتبها عبد الله ابن إباض إلا أنها تحوي فكر جابر بن زيد وعلمه في نفس الوقت ، لم يتعرض جابر لكتابتها أو كتابة مثلها لأن دور جابر كان خافيا على أهل البصرة ، - جريا على مبدأ التقية الذي أخذوا به - بينما كان عبد الله بن إباض يقوم بدور المجاهد علنا

وفي هذه الرسالة يبين ابن إباض رأي الإباضية في عثمان بن عفان رضي الله عنه ، وأن ما أخذه عثمان من منهج في حياته وإصراره عليه بالرغم من نصح الناصحين له ، وإبعاده خيار الصحابة ونفيه لهم كان هو السبب

(٤) الملل والنحل للشهرستاني (جـ ١ ص ١١٢).

(٥) بحوث في المعتزلة لنلينو (ص ٢٠٤).

في الفتك به ، والقضاء عليه !، ورأيهم في معاوية رضي الله عنه وأنـــه لم يكن أحد أترك لحكم الله ولا أسفك لدم حرمه الله منه !![1]

والإباضية (يعتبرون أنفسهم الفرقة الناجية ، ويأخذون بسنة أبي بكـر وعمر كما يأخذون بسنة عثمان وعليّ في صدر خلافتهما الأولى حـــتى غير وبدل !! ، والثاني قبل التحكيم ، و لم يأخذوا شيئا عمن ولي الأمـــر من الأمويين ، وإنما كان لهم إمامهم الراسبي ، ثم جابر بن زيد ثم أبو عبيد ومن خلفه ...

والإباضية قد فارقت كل الفرق الأخرى ...

وهم يرون أن الإيمان قول وعمل ونية واتباع السنة ...)

وهم يدينون (بالبراءة ممن أثبت الإيمان لمن لا يجتنب محارم الله وانتهكـــها وعمل بمعاصيه وشك في وعد الله ووعيده)

وجمهور الإباضية رغم أنهم يتولون المحكمة الأولى وعلى رأسهم عبـــد الله بن وهب الراسبي ،إلا أنهم لم يوافقوا الأزارقة ومن والاهم من بعده ، بل تبرأوا منهم ، و لم يذهبوا مذهبهم وهم يبرءون من ابن الأزرق ويرون أنه أحدث وارتد وكفر ، وهم يتصورون الخروج على أنه مروق من الديـــن

---

[1] أنظر كتاب (الإمام جابر بن زيد وآثاره في الدعوة) للدكتور صالح بن أحمد الصوافي نشر وزارة التراث القومي والثقافة بسلطنة عمان الطبعة الثالثة عام ١٩٩٧ ص ٢٣٢ - ٢٤٠

وردة ، ولذا لا يرون في الخروج السياسي موجبا لتسمية من قام به خارجيا ، ويرون أن الإباضية قد انفردوا بالتمسك بمبادئ الإسلام [1]

وأجمعوا على أن من ارتكب كبيرة من الكبائر كفر كفر النعمة لا كفر الملة .

وتوقفوا في أطفال المشركين ، وجوزوا تعذيبهم في الآخرة ، وأجازوا أن يدخلوا الجنة تفضلاً .

ثم اختلفوا في النفاق : أيسمى شركاً ؟ قالوا: إن المنافقين على عهد رسول الله ﷺ كانوا موحدين إلا أنهم ارتكبوا الكبائر فكفروا بالكبيرة لا بالشرك[2] .

ومرتكبو الكبائر وإن كانوا كفار نعمة فحسب ، إلا أنهم في النار خالدون[3] .

وبعض الإباضية ذهبوا إلى أن الاستطاعة والتكليف مع الفعل، وأنها هي التخلية ، وذهب الكثير منهم إلى أنها ليست التخلية بل هي معنى في كونه كون الفعل .

وكان الكثير منهم يقول : إن أعمال العباد مخلوقة لله ، وأن الله سبحانه لم يزل مريدا لما علم أنه يكون أن يكون ، ولما علم أنه لا يكون ألا يكون ،

---

[1] أنظر كتاب (الإمام جابر بن زيد العماني وآثاره في الدعوة) للدكتور صالح بن أحمد الصوافي ، نشر سلطنة عمان الطبعة الثالثة عام ١٩٩٧ ص ٢١٧ - ٢٢٩

(٢) الملل والنحل للشهرستاني (جـ١ص١٢١) وما بعدها .

(٣) الكامل للمبرد (جـ٢ ص١٨٠) .

وأنه مريد لما علم من طاعات العباد ومعاصيهم ،لا بمعنى أنه أحب ذلك ، ولكن بمعنى أنه ليس بآب عنه ولا بمكره عليه[٤] .

ويتفق الإباضية مع المعتزلة في أمور، منها القرآن مخلوق[٥]واستحالة رؤية الله في الآخرة، وخلود مرتكب الكبيرة في النار إذا مات بغير توبة ، وتأويل الميزان والصراط وما يشبهه تأويلاً مجازياً [٦] ولقد افترقت عن الإباضية : الحفصية ، والحارثية ، واليزيدية أصحاب طاعة لا يراد بها الله [٧] .

ويحرص الإباضية على نفي وصف الخوارج عنهم على أساس أن هذا الوصف يعني (أنهم خارجون على الدين ومارقون) وبناء عليه يعتبرون أن إطلاق هذا الوصف عليهم إنما هو(من الدعايات الفاجرة) وأن الإباضية (لم يجمعهم جامع بالصفرية والأزارقة ومن نحا نحوهم إلا إنكار الحكومة بين عليّ ومعاوية) [١]

---

(٥) المقالات (جـ ١ ص١٧٤ ، ١٧٥) .

(٦) يذكر الأشعري أن الخوارج كلهم يقولون بأن القرآن مخلوق : المقالات (جـ ١ ص١٧٤)

(٦) نلينو : بحوث في المعتزلة (ص٢٠٤)، وليس صحيحا أن المعتزلة جميعا يؤولون الميزان ، يقول القاضي عبد الجبار (والمراد الميزان المتعارف .. ولا وجه لتأويله بالعدل متى أمكن حمله على الحقيقة) بشرح الأصول الخمسة ص ٧٣٥ – ٧٣٨.

(٧) الفرق بين الفرق للبغدادي (ص١٠٤)

[١] أنظر كتاب الإمام جابر بن زيد العماني للدكتور صالح بن أحمد الصوافي ص ٢٢٣

وليس صحيحا أن وصف الخوارج يعني ذلك ، فقد بينت المصادر الـــتي ذكرناها في بداية البحث أن الوصف الذي تعنيه الكلمة بوجه عام بحيــث يشمل فرقهم جميعا إنما هو موقفهم من التحكيم والخروج على الإمام .

البيهسية : لما ورد كتاب نافع بن الأزرق إلى المحكمة وفيهم عبـــد الله بن إباض وأبو بيهس ، أعلن أبو بيهس مخالفته لنافع ولابن إباض معـــاً[1] وقال: (أنا أقول إن أعداءنا كأعداء رسول الله ﷺ ، وتحل لنا الإقامـــة فيهم ، كما فعل المسلمون في إقامتهم بمكة ، وأحكام المشركين تجرى فيها ، وأزعم أن مناكحهم ومواريثهم تجوز ، لأنهم منافقون يظهرون الإســـلام ، وأن حكمهم عند الله كحكم المشـــركين ، وأن الـــدار دار كفـــر ، والاستعراض فيها جائز ، وإن أصيب من الأطفال فلا حرج)[2] .

وقالت البيهسية : إن من واقع ذنباً لم نشهد عليه بالكفر حتى يرفـــع إلى الوالي ويحد ، ولا نسميه قبل الرفع إلى الوالي مؤمناً ولا كـــافراً . وقـــال بعضهم – العوفية – إذا كفر الإمام كفرت الرعيـــة ، الغـــائب منـــهم والشاهد[3]. وذهب أبو بيهس إلى أنه لا يسلم أحد حتى يقر : بمعرفـة الله ، ومعرفة الرسول ، ومعرفة ما جاء به جملة ، والولاية لأولياء الله سـبحانه

---

(١) انظر (ص٧٩) من هذا الكتاب .

(٢) المقصود بالاستعراض ما كان يفعله المحكمة من الخروج على الناس بالأسواق وضربهم بالسيوف . والنص من الكامل للمبرد (جـ ٢ ص ١٧٩).

(١) الفرق بين الفرق للبغدادي (١٠٩) والمقالات للأشعري (جـ ١ ص ١٧٩).

، والبراءة من أعداء الله ، وما حرم الله سبحانه مما جاء فيه الوعيد فلا يسع الإنسان إلا علمه ومعرفته بعينه وتفسيره .. ومنه ما ينبغي معرفته باسمه ، ولا يبالي ألا يعرف تفسيره وعينه حتى يبتلى به .. وعليه أن يقف عند مالا يعلم ، ولا يأتي شيئاً إلا بعلم[٤].

الصفرية :

خرج أبو بلال مرداس الخارجي في أيام يزيد بن معاوية بناحية البصرة ، وبعث إليه عبيد الله بن زياد بعباد بن أخضر التميمي فقاتله بنوج وقتله مع أتباعه.

وبإمامة أبي بلال تمسك الصفرية ، كما تمسكوا بإمامة عمران بن حطان الدوسي من بعده ، وبموالاة عبد الله بن وهب الراسبي ، وحرقوص بن زهير من المحكمة الأولى[٥].

فالصفرية من شعب الخوارج انشعبت بالقضاء على أبي بلال ، والصفرية هم أصحاب زياد بن الأصفر[١] ، والجمهور على أن نسبتهم إليه[٢] وإن

---

(٤) المقالات للأشعري (جـ ١ ص ١٧٨).

(٥) الفرق بين الفرق للبغدادي (٩١) والتبصير للإسفراييني (ص ٣١).

(٢) الملل والنحل للشهرستاني(جـ ١ ص ١٢٣).

(٢) الكوثري في تحقيقه على التنبيه والرد للملطي (٥٦) .

كنا نجد أن بعض المؤرخين ينسب إلى صالح بـــن مســـرح ، أنـــه رأس الصفرية[٣]..

وقد ذهب الصفرية إلى أنه ما كان من الأعمال عليه حد واقع فلا يتعـدى بأهله الإثم الذي لزمه بالحد .. زانياً ، سارقاً ، قاذفاً .. لا كافراً مشـركاً . وما كان من الكبائر مما ليس فيه حد لعظم قدره فإنه يكفـــر بذلــك ، وذهبوا أيضاً إلى أن التقية جائزة في القول دون العمل[٨]، وذهبوا مذهـــب الإباضية في أمر القعد من أنهم كفار نعمة فحسب[٩].

تقويم عام للخوارج

والآن : ماذا كان الخوارج على وجه العموم ؟

يقول الدكتور أحمد أمين: (.. الخوارج في أول أمرهم كـــانت صبغتـــهم سياسية محضة)[١].

وفى رأيي أن نشأتهم السياسية كانت منذ عهد عثمان ﷺ متلونـــة - إن لم تكن نابعة من - **برأيهم في الإيمان والكفر** ، ولقد كان رأيهم هذا في

---

(٣) ابن قتيبة : المعارف (١٨٠) ، وابن كثير في البداية والنهاية (جـ ٩ ص ١٢) وما بعدها .

(٨) الملل والنحل للشهرستاني (جـ ١ ص ١٢٣).

(٩) الكامل للمبرد (جـ ٣ ص ١٨٠).

(١) فجر الإسلام (ص ٢٥٩).

الإيمان والكفر هو المحرك الأساسي لتصرفاتهم في عهد علــى ﷺ ، ثم في عهد معاوية على وجه التأكيد ، ثم هم بعد ذلك - وكما يقول الدكتــور أحمد أمين - قد مزجوا تعاليمهم بأبحاث لاهوتية ، ولقد تصاعد عنصـــر البحث العقدي لديهم منذ ذلك الحين ، دون أن تكون له الغلبة الكاملــة على مزاجهم العملي .

والموضوعان الرئيسيان في حصيلة الخوارج الفكرية هما، الإمامة وحكـــم مرتكب الكبيرة.

فالإمامة عندهم صالحة لأى إنسان يحسن القيام بها عالماً بالكتاب والسنة . منفذاً لأحكامهما ، مهما كان وضعه من حيث النسب.

أما رأيهم في **مرتكب الكبيرة** فقد تراوح بين الشرك ، والكفر كفــر اعتقاد ، والكفر كفر نعمة ، يجزى عليها مع ذلك بــالخلود في النــار ، والإسلام بشرط ألا يكون مصراً علهيا ولا مخالفاً للفرقة ، بل لقد وصــل الأمر عند النجدات إلى أن من استحل باجتهاده محرماً فهو معــــذور ،في غير الأمور التي سقناها عند الكلام عن النجدات ، وكما يقول البغـدادى فإن من حكى عنهم الإجماع على تكفير مرتكبى الذنوب مخطئ.[1]

وهم في قول بعضهم - الإباضية - بأن مرتكب الكبيرة كافر كفـــر نعمة، يعذب بالخلود في النار، قد سبقوا المعتزلة في القول بالخلود في النـار لطائفة ليست كافرة كفر اعتقاد.

---

[1] \ الفرق بين الفرق ص٧٣

ويؤكد ذلك ما ذكره نلينو عن وجود ترجمة لكتـــاب (العقيـــدة) المنسوب لعبد الله إبن إباض ، والذى يقال إنه وضعه في عهد عبد الملـــك بن مروان (٦٥ - ٨٦ هـــ) وفيه القول بخلود العذاب لمرتكب الكبـيرة ، والقول بالوعد والوعيد مما ذهب إليه المعتزلة بعد ﴾١. كما يؤكـــده مـــا ذكره البغدادى في قوله عن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد أهما وافقـــا الخوارج في تأييد عقاب صاحب الكبيرة في النار [1].

وإذا كان المؤرخون [2] يشيرون إلى أصالة الخوارج في بحث مسألتى الإمامـــة وحكم مرتكب الكبيرة فقد كان يصح أن يضيفوا إلى ذلـــك بحثـــهم في أحوال أطفال المسلمين والمشركين في الآخرة ، وقد رأينا جديتهم في هذه المسألة وتشعبهم إلى فرق بسببها.

فأما التوحيد فإن قول الخوارج فيه كقول المعتزلة [3]

وبعـــــــــــــد :

---

(١) بحوث في المعتزلة لنلينو (٢٠٤) وما بعدها والكتاب ما يزال موضع النظـــر في صحـــة نسبته إلى ابن إباض ويشكك بروكلمان في هذه النسبة على أساس غـــير ظـــاهر ، تاريخ الأدب العربي (جـــ ١ ص ٢٥٩) والموضوع يستحق دراسة خاصة .

[1] \ الفرق بين الفرق ص ١١٩

[2] \ أنظر ضحىْ الإسلام ج ٣ ص ٣٣٣، ٣٣٤

[3] \المقالات للأشعري ج١ ص ١٨٩

فماذا كانت عليه أصالة الخوارج في البحث النظرى ؟

علينا أن نقرر هنا بادئ ذى بدء أنهم لم يفقدوا في أطوارهم كلـــها ، وإلى وقت متأخر صفتهم المميزة في ترجمة معتقداتهم وجدالهم مع الآخرين إلى أفعال قتالية :

فقد ظلوا إلى وقت متأخر يحملون السيوف ، ونذكر علـــى سـبيل المثال، خروج الخوارج من الصفرية ببلاد أفريقيـــة عـــام (١٥٣هـــــ) [1] وخروجهم في سجستان ، وهراو وبوشنج ، ونيسابور وغيرها من بـــلاد الشرق في الأعوام (٢٣٧- إلى ٢٦٥هــ) [2]، والمعارك الطاحنـــة الـــتى دارت بينهم وبين الباطنية بالمغرب في الأربعينات من القرن الرابع الهجرى [3] لكن الجانب النظرى كانت له قيمته لدى الخوارج كذلك.

يقول فلهوزن : (وبالرغم من أن العلامة المميزة لهم كل التمييز هـــى الترجمة عن إيمانهم بالأفعال ، وامتشاق السيف في سبيل إقرارها فإنهم مـــع ذلك قد شاركوا في وضع الزندقة النظرية !! أعنى علم الكـــلام ، فقـــد كانوا يسألون في مسائل تتجاوز نطاق الموروث من العقائد، ويجـــادلون خصومهم بشأنها ... ولا شك أن الطبقة الأولى من علمـــاء الكـــلام في الإسلام قد تأثروا من الخوارج) [4].

---

[1] \ البداية والنهاية لابن كثير ج ١٠ ص ١١٠

[2] \ وفيات الأعيان ج٢ من ص ٤١٢ إلى ٤١٩

[3] \ معالم الإيمان للدباغ ج٣ ص ٣٥ إلى ٤٣ ، ووفيات الأعيان ج ١ ص ٩٦

[4] \ أحزاب المعارضة السياسية في صدر الإسلام : الخوارج والشيعة ، فلهوزن ص ٣٨

وقد كان لنافع مع نجدة مناقشات طويلة حول مبادئ كل منهما ، سقنا طرفاً منها فيما سلف ويمكن استكمالها بالرجوع إلى الكامل للمبرد ، وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد.

ولقد كان المهلب بن أبي صفرة يوقع الفرقة بينهم بما يدسه إليهم من مسائل في العقيدة تثير تفكيرهم والجانب النظري من نقاشهم [1] .

وكان عبد الملك بن مروان يدخل في مناظرات مع بعضهم ، يخرج منها متأثراً بما لهم من قوة الحجة وحلاوة المنطق ، وبيان اللفظ وقرب المعنى . كما قيل [2] .

ويقول عنهم عبيد الله بن زياد : (لكلام هؤلاء أسرع إلى القلوب من اليراع) [3] .

ويقولون عن عمران بن حطين ، والرهين المرادي - من القائلين بقول الخوارج الصفرية وزعمائهم - إنهما كانا على دهاء ومعرفة وفقه ، وشعر ، ولهما مسائل كثيرة من أبواب العلم بالقرآن ، والآثار والسير ، والسنن ، والشعر ... [4] إلخ بل إنه إذا صحت الأخبار التي يوردها المبرد في شأن الخوارج كان لنا أن نقول إنهم أصحاب مزاج عقلي مفتوح ، مطواع للشك والتنقل بين العقائد .

---

[1] \ الكامل للمبرد ج٢ ص ٢٢١

[2] \ المصدر السابق ١٥٢ص

[3] \ المصدر السابق ص ١٦٠

[4] \ المصدر السابق ص ١٦٦

فقد حاجهم عليّ كرم الله وجهه - بعد أن حاجهم ابن عباس في مسألة التحكيم فكان من ردهم عليه (.. حكمت في دين الله برأينا ونحن مقرون بأنا قد كفرنا ، ونحن تائبون ، فأقرر بمثل ماأقررنا وتب ننهض معك إلى الشام ...) [1]،

وفى موقعة النهروان حمل رجل على صف عليّ وقتل من أصحابه ثلاثة (فخرج إلى عليّ رضي الله عنه فقتله علي ، فلما خالطه السيف قال : حبذا الروحة إلى الجنة فقال عبد الله بن وهب الراسبى - من زعماء الخوارج - ما أدرى إلى الجنة أم إلى النار ؟ فقال رجل من سعد : إنما حضرت اغترار بهذا وأراه قد شك ، فانخذل بجماعته من أصحابه ..) [2]

ويبدو أنهم في موقفهم من سيدنا على وتكفيرهم إياه ، بل ووسمهم إياه بالشك [3] إنما كانوا يعكسون اضطرابهم النظرى عليه كرم الله وجهه.

وهم بذلك يخرجون على الأصل الأول بطريقتهم الخاصة في الاندفاع : عقليا وعمليا .

كذلك فإنني أفسر تصلبهم وتنطعهم في كثير من مواقفهم بأنه كان رد فعل لما كان يأكل قلوبهم من اضطراب ، ونظراً لحرصهم على النجاة فلن

---

[1] \ الكامل للمبرد ج٢ ص ١٢٨

[2] \ المصدر السابق ج٢ ص ١٣١

[3] \ يقولون لابن عباس رضي الله عنه : (إذا كان علي على حق لم يشكك فيه وحكم مضطرا فما باله حيث ظفر لم يسب) الكامل للمبرد ج ٢ ص ١٥٥

هذا الاضطراب كان يثير فيهم الخوف الشديد ، وعند الخوف الشديد يكون العنف الشديد .. ومن هنا كانوا يستثارون إزاء مخالفيهم من المسلمين بينما يكونون في منتهى الهدوء أمام أصحاب الأديان الأخرى ، يدل على ذلك قتلتهم الشنيعة لعبد الله بن خباب ، لرأيه في موالاة أبي بكر وعمر وعثمان وعلى ، بينما هؤلاء القتلة أنفسهم يعاملون نصرانياً معاملة مهذبة رقيقة (.. ساموا رجلاً نصرانياً بنخلة له، فقال: ماهي لكم . فقالوا . ما كنا لنأخذها إلا بثمن؟ قال. ما أعجب هذا ؟ أتقتلون مثل عبد الله بن خباب ولا تقبلون مني جنى نخلة ..)[1].

من هنا فانني لا أتفق مع ما ذهب إليه الدكتور أحمد أمين من أنهم كان من شأنهم أن يتطوروا إلى ظاهرية [2].

فقد رأينا كيف كانوا سابقين للمعتزلة في بعض الآراء، وكانوا قريبين منهم في آراء أخرى.

وكيف يكونون كذلك والأشعري يقول عنهم : إنهم لا يقولون بعذاب القبر [3] وكيف يكونون كذلك ، وهذا ابن النديم يشير إلى كتب متكلميهم ،ويقول : إن الكثير منها محفوظ مستور ،ويذكر كتباً لعدد كبير منهم تناولت : المخلوق – التوحيد – الرد على المعتزلة في القدر –

---

[1] \ المصدر السابق ج٢ ص ١٤٤

[2] \ ضحى الإسلام ج٣ ص ١٩٠ ، ١٩١

[3] \ المقالات ج ١ ص ١٩٠ ، ١٩١

الرد على المرجئة – الرد على الغلاة وطوائف الشيع – الاستطاعة – الإمامة – الرد على الملحدين [1].

وكيف يكونون كذلك وكتاب (العقيدة) لعبد الله بن إباض هو من أوائل الكتب التى وضعت في علم الكلام إن لم يكن أولها على الإطلاق فيما أعلم [2].

والذى أراه لفهم طبيعة الخوارج ، هو أن ننظر إليها في ضوء مجموعة من العوامل يرجع بعضها إلى الإسلام وبعضها الآخر إلى طبيعة البيئة الاجتماعية للعرب .

فالذى يرجع إلى طبيعة الإسلام : الحرص على المعرفة والتعلم وتطبيق العلم في واقع الحياة .

والذى يرجع إلى الطبيعة الاجتماعية للعرب الاعتداد بالرأى الشخصى والاندفاع وراءه في مسالك الحياة العملية .

ومن مزيج هذه العوامل كان مزاج الخوارج ، نظر وعمل في وقت ، ونحن لا نتمكن من فهم هذا المزاج على وجهه الصحيح ، إذا ما أسقطنا أحد هذه العوامل من الاعتبار .

كذلك لابد لفهمهم في هذا السياق من أن ندرك جرأتهم العقلية المتسمة بالاندفاع وعدم التثبت ، مما يمثل تهديدا خاصا للأصل الأول .

---

[1] \ الفهرست ص ٢٥٨ ، ٢٥٩

[2] \ بحوث في المعتزلة ص ٢٠٤ وما بعدها ، وذلك على فرض صحة نسبة هذا الكتاب إليه ، وهي مسألة ما تزال محل بحث .

وممارساتهم العملية المتسمة بالاندفاع وتدمير وحدة الأمة أيضا مما يمثل **عدم انضباط بالنسبة للأصل الثاني .**

وحدتهم في الجدل وتحويله إلى مقارعة بالسيوف مما يمثل **تمردا على الأصل الثالث . والله أعلم .**

الفصل الثاني :الشيعة

الجذور الأولى للشيعة :

بعض الآراء ترجع بهذه الجذور إلى وقت مبكر شديد التبكـــير ، إلى فترة الرسالة فى حياة الرسول صلى الله عليه وسلم . هنـــالك حيـــث التأمت جماعة من الصحابة تفضل علياً على غيره من الصحابة وتتخـــذه رئيساً... ومن هؤلاء : عمار بن ياسر ، وأبو ذر الغفـــاري ، وســـلمان الفارسي ، والمقداد بن الأسود ، وجابر بن عبد الله ، وأبي بن كعـــب ، وأبو أيوب الأنصاري ، وسهل وعثمان ابنا حنيف ، وأبـــو الهيثـــم بـــن التيهان ، وأبو الطفيل عامر بن وائلة ، وبنو العباس ، وبنو هاشم[1].

وبعضهم يرجع بهذه الجذور إلى الموقف الذي نشأ حول الخلافـــة، وإثر انتقال الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى ، فهناك التفت حول عليّ جماعة ترى أنه الأحق بالخلافة، في مقابل الجماعات التي التفت حول أبي بكر رضى الله عنهما[2] .

---

(1) أنظر شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد الجزء الثالث . والفكر الشيعي والنزعات الصوفية لكامل مصطفى الشيبي (ص٢٠)

(2) فجر الإسلام لأحمد أمين (ص٢٦٦) ، والفكر الشيعي والنزعـــات الصوفيـــة للشـــيبي (ص١٥)والكلام والفلسفة لعادل العوا (ص ٢٧)

ويرجع بعض الباحثين بهذه الجذور إلى أيام الثورة على عثمان رضي الله عنه [٣].

وآخرون يرجعون بها إلى الموقف الذي نشأ بمقتل عثمان بخاصـــة ، إذ خالف طلحة والزبير فى الأمر على علي رضى الله عنهم ، وأبيا إلا الطلب بدم عثمان بن عفان وقصدهما علي رضي الله عنه ليقاتلـــــهما. هنــالك تسمى من اتبعه على أمره بـــ (الشيعة) وكان كرم الله وجهه يدعوهــــم شيعتي)[٤].

ومن ناحية أخرى فإنه من الواضح تاريخياً أن استعمال كلمة (شـيعة) في تلك العهود المبكرة لم يكن قد تحدد بعد أو اختص بجماعة على رضـي الله عنه .

فإذا كان سيدنا علي رضي الله عنه يدعو أنصاره (شيعتي) كما يفيد النص الذي نقله ابن النديم عن إسحاق المذكور سابقا ، فإن معاوية كـــان يستعمل اللفظ في أتباعه ، إذ يقول لبشر ابن أبي أرطاة حين وجهـــه إلى اليمن (أمعن حتى تأتى صنعاء فإن لنا بها شيعة)[١].

---

(٣) انظر تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام .. للمستشرق الألماني يوليــــوس فلــهوزن (ص٦٢)وتاريخ المذاهب الإسلامية لفضيلة الأستاذ الشيخ أبي زهرة (جـــ١ص٣٢، ٣٣) .

(٤) الفهرست لابن النديم (ص٤٢٩)

(١) تاريخ اليعقوبى (جـــ٤ص١٠٥)

وقد جاء في حوار بين معاوية والحسين رضي الله عنهما قول معاوية للحسين (إنا قتلنا شيعة أبيك...) وورد فيه قول الحسين لمعاوية : (والله إن قتلنا شيعتك...[٢]إلخ) مما يؤكد أن اللفظ ظل حتى ذلك الحين يستعمل في معناه العام .

ويذكر فلهوزن أن الأمر استمر على هذا النحو إلى أن سارت الدولة الإسلامية خالصة لمعاوية و لم يعد أمره أمر رئيس حزب أو شيعة ، عند ذلك أصبح استعمال اللفظ مقصوراً على أتباع علي كرم الله وجهه[٣] .

ويذهب جمهور الباحثين إلى أن الشيعة لم تظهر إلا بمقتل الحسين رضي الله عنه [٤] .

والأمر في تعدد الآراء هذا يرجع إلى التراوح في استعمال كلمة (الشيعة) بين مجرد الالتفاف حول علي رضي الله عنه واتخاذه رائداً ومثلاً ، وبين التطلع إليه كقائد سياسي لجماعة المسلمين وبين مناصرته في ظروف الخلافة التي وجد نفسه مضطراً فيها إلى حرب أعدائه، وبين اتخاذه إماماً نسجت حوله عقائد الشيعة التي تكاملت بعد .

فلا شك أن الذين ينظرون إلى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو إلى ظروف الخلافة الناشئة بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، لا

---

[٢] تاريخ اليعقوبى (جـ٤ص٢٠٦)

[٣] أحزاب المعارضة السياسية والدينية (ص١٤٦)

[٤] نشأة الفكر الفلسفي للدكتور النشار (جـ٢ص١٩)وما بعدها

يقصدون أن فرقة الشيعة الاصطلاحية كانت هناك وإنما يشيرون بذلك فحسب إلى جذورها التي نمت وتطورت من بعد

مصطلح فرقة الشيعة :

وعن مصطلح فرقة الشيعة نرجع إلى ما يذكره الشهرستاني : الشيعة هم الذين شايعوا علياً رضي الله عنه على الخصوص ، وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية، إما جلياً وإما خفياً، واعتقدوا أن الإمامة قضية أصولية ، وهي ركن الدين ، وقالوا بوجوب التعيين والتنصيص ، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة ، وجوباً ، عن الكبائر والصغائر ، وبالتولي والتبري: قولاً وفعلاً وعقداً إلا في حال التقية. [1] ..

ويقول الشيخ المفيد عمن يطلق عليهم اسم التشيع ، إنهم : (أتباع أمير المؤمنين صلوات الله عليه. على سبيل الولاء والاعتقاد لإمامته بعد الرسول صلى الله عليه وسلم بلا فصل ، ونفى الإمامة عمن تقدمه في مقام الخلافة وجعله في الاعتقاد متبوعاً لهم غير تابع لأحد منهم على وجه الاعتقاد) [2]

ويضيف الأستاذ الدكتور علي سامي النشار إلى ذلك: الاعتقاد بأن علياً هو مستودع العلم اللدني ، وإليه تعود الأسرار الإلهية الكاملة، وأنه خاتم الأوصياء جميعاً [3].

---

[1] الملل والنحل (جـ١ ص١٣١) وانظر أيضاً مقدمة ابن خلدون (ص١٩٦) .

[2] أوائل المقالات ....(ص٣)

[3] نشأة الفكر الفلسفي (جـ٢ص١٤)

بهذا الاعتبار الاصطلاحي ينبغي التسليم بأن الشيعة لم تكن قد ظهرت في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم أو إثر وفاته مباشرة ، أو في عصر الشيخين ، بل إلى ما بعد ذلك حتى ظهور الغلو على يد السبئية إن تجوزنا في اعتبارهم وأمثالهم فرقة شيعية ..

ويذهب الدكتور كامل مصطفى الشبيبي إلى أن اللفظ لم يأخذ صورته الاصطلاحية الدالة على الحزب الذي يوالي علياً وبنيه على وجه الخصوص قبل مقتل الحسين رضي الله عنه [٤] و هذا الكلام صحيح إذا طرحنا من اعتبارنا غلاة الشيعة السبئية ... فكما يقول فلهوزن : (.. كان القدماء من أنصار علي يعدونه في مرتبة مساوية لسائر الخلفاء الراشدين. فكان يسلك مع أبي بكر وعمر وكذلك مع عثمان – وقت أن كان عادلاً في خلافته !! في مسلك واحد . وكان يوضع في مقابل الأمويين للخلافة ، بوصفه استمراراً للخلافة الشرعية ، وحقه في الخلافة ناشئ عن أنه كان من أفاضل الصحابة... و لم ينشأ هذا الحق – أو على الأقل مباشرة – عن كونه من آل بيت الرسول... [١]) .

ويقول اليعقوبي في سبب نفي[٢] عثمان لأبي ذر – وأبو ذر هو من هو في سلسلة التشيع عند الشيعة – (لأنه كان يقع فيه – أي في عثمان

---

[٤] الفكر الشيعي (ص١٦) .

[١] أحزاب المعارضة السياسية والدينية ..(ص٢٤٤)

[٢] ليس من المسلم به أن عثمان هو الذي أخرج اباذر إلى الربذة ، بل يذهب البعض إلى أن أباذر هو الذي رأى الخروج ..أنظر (العواصم من القواصم) لابن العربي (ص٧٣)

- ويذكر ما غير وبدل من سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وسنن أبي بكر وعمر.... [٣]) فهو إذن كان يتولى الشيخين كما يتــولى عليــاً رضى الله عنهم .

وإلى مقتل الحسين لم يؤثر عن أحد مــن آل البيــت أو أنصــارهم المعتدلين ما يفيد احتواء التشيع على أهم عناصره : من قصر اســتحقاق الخلافة ، أو التبري ، أو العصمة ....

يقول فلهوزن (... لقد افتتح استشهاد الحسين عصراً جديداً لدى الشيعة، بل نظر إلى هذا الاستشهاد على أنه أهم من استشهاد أبيه... [٤]) .

ويقول الدكتور على سامى النشار : (وتكونت الشيعة حقــاً بعــد مقتل الحسين : فرقة دينية تتدبر الأمر... [٥])

ويقول فلهوزن عن حركة التوابين التي قامت عام (٦٥هـ) بقيــادة سليمان بن صرد للانتقام لمقتل الحسين : (كان اندحار سليمان بن صــرد وجماعته فى عين الوردة نقطة تحول حاسم في التاريخ الداخلي للشــيعة ... [٦])

---

[٣] تاريخ اليعقوبي (جـ٤ص١٤٧،١٤٨)

[٤] أحزاب المعارضة ...(ص١٨٨)

[٥] نشأة الفكر الفلسفي (ص٢١) .

[٦] أحزاب المعارضة (ص١٥٧) .

ومن بعد حركة التوابين ظهرت كلمة الشيعة الحسينية على يد المختار بن عبيد الله الثقفي ، وهى الشيعة التي تنتسب إلى محمد بن الحنفية[1] ، وبقيادة المختار تحدد نطاق التشيع واتخذ شيئاً فشيئاً صورة فرقة دينية[2] .

وفى الكوفة بعد مقتل المختار عام (٦٧هـ) أخذت الشيعة تتكون كفرقة دينية كلامية تضع أصول التشيع ، ولكنها لم تصل إلى وضع مذهبها النهائي إلا في عهد إمامة جعفر الصادق[3] .

وسنحاول في الصفحات التالية إبراز خصائص الشيعة وسنقتصر فى هذا الفصل على الحديث عن أهم فرق الشيعة الداخلة في حظيرة الإسلام : الزيدية والإمامية ، وبداية الاسماعيلية وسنخرج من هؤلاء جميعاً الغلاة ، فبالرغم من نسب يربطهم بالشيعة ، إلا أن النسب المعتبر : نسب الإسلام ، قد تقطع فيما بينهم ، فهم بين مدع للنبوة ، أو مدع للألوهية . وموضعهم بين أرباب العقائد غير الإسلامية .

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي للدكتور النشار (حـ٢ ص٢١)

(٢) أحزاب المعارضة فلهوزن (ص٢٣٨)وما بعدها

(٣) نشأة الفكر الفلسفي للدكتور النشار (حـ٢ص٢١) .

- ١ -

الزيدية

هم أتباع زيد بن علي بن الحسين رضى الله عنهم . خرج زيد رضـــي الله عنه بالكوفة (عام ١٢٣هـــ) في ولاية يوسف بن عمر على العراق مـــن قبل هشام ابن عبد الملك وكان خروجه بناء على طلب الشيعة ، وبايعـــه على ذلك أربعة عشر ألفاً منهم ، ولما حان موعد اللقاء مع العدو لم يجـــد معه غير أربعة عشر رجلاً ، وارفض عنه الباقون لقوله (خـــيراً ..) في أبي بكر وعمر، فقال: (جعلتموهما حسينية) ودخل المعركة وقتـــل فيـــها ، وكان له أربعة وأربعون عاماً ، وبعد أن دفن استخرجت جثته وصلبـــت واستمرت مصلوبه أربع سنين متوالية .

وبقتله قام بالأمر ولده يحيى، ومضى إلى خراسان، فـــاجتمع عليـــه بهـــا كثيرون ، وبايعوه، وسرعان ما صار إلى مصير أبيه، إذ قتله أمير خراســـان ، وحرقه وذرى رفاته المحروق في الفرات عام (١٢٥هـــ) .

وقد فوض يحيى الأمر بعده إلى محمد وإبراهيم الإمامين ابني عبـــد الله بن الحسن بن الحسن اللذين خرجا فى أيام المنصور، وقتلا على ذلك ، قتل محمد بالمدينة وقتل إبراهيم بالبصرة .

الإمامة عند الإمام زيد :

وكان زيد يجيز إمامة أبي بكر وعمر، على أساس قاعدته التي تقرر جـــواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل ، ولهذا رفضه شيعة الكوفـــة ، فســـموا

رافضة[1] ومنذ ذلك التاريخ غلب اسم الرافضة على الشيعة فيما عدا بعض الزيدية[2] .

ومذهب الزيدية فى الإمامة كما ذكره الشهرستاني هو أن الإمامة تجوز في أي من أولاد فاطمة رضي الله عنها ، سواء كان من أولاد الحسن أو من أولاد الحسين ، على أن يكون عالماً زاهداً شجاعاً ، سخياً ، خارجاً مطالباً بالإمامة وهي تجوز في غيرهم ، وكان زيد يجيز إمامة المفضول من غير الفاطميين مع قيام الأفضل من الفاطميين لمصلحة يراها المسلمون .. كذلك جوز الزيدية خروج إمامين في قطرين يستجمعان خصال الإملم ، ويكون كل واحد منهما واجب الطاعة ، وقد مالت الزيدية من بعد عن القول بإمامة المفضول وطعنت فى الصحابة طعن الإمامية [1] .

ويوضح ابن خلدون جانباً من مذهب الزيدية فى الإمامة : إذ يبين أنهم قالوا بأن الأدلة اقتضت تعيين علي بالوصف ، لا بالشخص ، ومن ثم ساقوا الإمامة في ولد فاطمة بالاختيار ويقوم بالاختيار الشيوخ ، ومن أوصاف الإمام أن يكون عالماً ، زاهداً ، جواداً شجاعاً خارجاً مطالباً بإمامته[2] .

---

(١)الملل والنحل للشهرستاني (جـ١ ص ١٣٨)

(٢) نشأة الفكر الفلسفي للدكتور النشار (جـ ٢ ص١٥٥)

(١) الملل والنحل للشهرستاني (جـ١ص ١٣٧-١٤٠)

(٢) المقدمة (ص١٩٧) .

ودور الاختيار : التعرف على الشخص الذي لم يحدد ، بمقتضى الوصف الذي حدد ، في إطار أولاد فاطمة رضى الله عنها.. ولذا يقول الجارودية: (والناس قصروا حيث لم يعرفوا الوصف و لم يطلبـــوا الموصـــوف[٣]) .

ونجد (الوصف) الذي يتعين به الإمام ، في قول الجاحظ نقلاً عن علمــاء الزيدية :

(قال علماء الزيدية ، وجدنا الفضل في العمل دون غيره ، ووجدنا الفعل كله على أربعة أقسام : أولها القدم في الإسلام ، حيث لا رغبة ولا رهبــة إلا من الله... ثم الزهد في الدنيا .. ثم الفقه الذي به يعرف الناس مصــالح دنياهم ومراشد دينهم .. ثم المشي بالسيف كفاحاً في الذب عن الإســلام ...)

ثم يذكر أن الزيدية رأوا أن الأقوال اختلفت في من يجمع هذه الصفــات ، ورأوا أن هذه الأمور اجتمعت في علي ، وتفرقت في غيره ... ففضلــــوه ورأوه أولى بالخلافة[٤] .

وهذا يعني أن الوصف الذي اعتبروه محدداً للإمام ليــــس نصــاً وارداً في كتاب أو سنة عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وإنما هو اجتهاد منـهم فقط .

---

[٣] الملل والنحل (جــ١ص١٥٧،١٥٨)

[٤] الفصول المختارة (جــ٢ص٢١٣) وما بعدها [٥] الفرق بين الفرق للبغدادى (ص٣٠)

ولم أعثر على النص الذي ذهبت الجارودية من الزيدية(٥) إلى أنه صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم متضمناً الوصف الدال على علي رضي الله عنه .

ويلاحظ أيضاً أن ابن خلدون وهو يذكر مذهب الزيدية فى الإمامة لم يقل إنهم قالوا إن هناك نصاً دل على علي بالوصف... وإنما قال إنهم قالوا (إن الأدلة اقتضت[1]) ، وفرق واضح بين العبارتين. كذلك لم يذكر الشهرستانى أن من الزيدية من قال بهذا النص الوصفي غير الجارودية .

وإذن فإن القول بهذا النص الوصفي لم يكن مذهب الزيدية عامة ، ولم يكن قولاً لزيد خاصة ، واستناداً إلى ما ذكره الجاحظ فيما نقلناه عنه سابقاً يمكن القول بأن مقياس الأفضلية عند زيد والزيدية - عدا الجارودية - مقياس احتهادى ، والحكم بانطباقه على علي إجتهادي كذلك ..

وعلى أساس هذا الترجيح فليس من الصواب أن ننسب إلى زيد أنه كان يذهب إلى حصر الإمامة في ذرية علي من فاطمة.. لأن مقياس الأفضلية المذكور إذا كان قد انطبق على علي ، فمن المحتمل أن ينطبق فى المستقبل على واحد من غير الفاطميين ، ولم نجد ما يفيد أن لدى زيد قولاً يحصر الإمامة فى هؤلاء ...

---

(١) المقدمة (ص١٩٧) .

وبعد ذلك فإن إحراز الشخص لصفات الأفضلية بالمعنى المذكور آنفاً ليس كافياً لإيجاب تنصيبه إماماً، فإن مصلحة المسلمين هي المرجع النهائي في ذلك: ينقل الجاحظ عن علماء الزيدية قولهم :

(فقد يكون الرجل أفضل الناس ويلي عليه من دونه في الفضل ، حتى يكلفه الله طاعته وتقديمه ، إما للمصلحة والإشفاق من الفتنة . وإما للتغليظ في المحنة ، وتشديد البلوى والكلفة كما طلب الله إلى الملائكة السجود لآدم وهم أفضل منه ... وكما ملك الله طالوت على بني إسرائيل وفيهم يومئذ داود ...) [٢]

ونتيجة لهذا نقول إن زيدا - والزيدية في بداية أمرهم - يرون صحة إمامة أبي بكر وعمر بناء على أن المصلحة العامة اقتضت ذلك .

ومن هذا يصح لنا أن نستنتج بعد ذلك أن زيداً لم يكن شيعياً[١] بالمعنى الذي صار إليه هذا الوصف في عصره وإنما كان شيعياً بالمعنى العام الذي يفيد حب علي وأفضليته ، ولا يزيد .. وهذا القدر من الشيعية فيه لم يكن مقنعاً للأكثرية من الخارجين معه ، لذلك كان انفضاضهم من حوله .

---

[٢] الفصول المختارة للجاحظ (جـ ٢ ص ٢٢) وانظر أيضاً الملل والنحل للشهرستاني (جـ ١ ص ١٣٨).

[١] يقرر الشيخ المفيد في كتابه أوائل المقالات (ص ٤) أن الشيعة من الزيدية هم الجارودية.

أما حصر الإمامة فى أولاد فاطمة رضى الله عنها فقد كان مذهب بعض الزيدية من بعد زيد .. كما أن عبارة الشهرستاني في تصوير مذهب زيد وهى قوله بعد تقديم مذهب الزيدية عموماً : (وزيد بن علي – لما كان مذهبه هذا المذهب – أراد أن يحصل الأصول والفروع حتى يتحلى بالعلم ... [٢]). أقول إن هذه العبارة تدل على قلق عند الشهرستانى في تصويره لمذهب زيد ، إذ يستنتج مذهبه من مذهب أتباعه ، ولا يقدمه لنا بطريق مباشر، ومثل هذا الاستنتاج ليس ضروريا ، إذ قد يكون لإمام الجماعة رأي مخالف لما ذهب إليه أتباعه من بعده ، وهذا ما نرجح حصوله في تطور مذهب الزيدية بناء على النصوص التي سقناها عن الجاحظ .. كذلك فإننا نرى في عبارة ابن النديم تأييداً لما نذهب إليه ، إذ يقول : (الزيدية الذين قالوا بإمامة زيد بن على عليه السلام ثم قالوا بعده بالإمامة في ولد فاطمة..) [٣] وظاهر قول ابن النديم أن البعدية متعلقة بالقول لا بالإمامة.

وإذن فإن زيداً لم يكن به التشيع أكثر من القول بأفضلية علي كرم الله وجهه ، بل تدل النصوص التي سقناها عن الجاحظ على أن هذه الأفضلية التي هي لعلي رضي الله عنه في ذاته لا تنسحب إلى القول بأن إمامته كانت أكثر ملاءمة للمصلحة من إمامة أبي بكر وعمر.

---

[٢] الملل والنحل (جـ ١ ص ١٣٧ ، ١٣٨).

[٣] الفهرست (ص ٢٥٣) .

وليس لدينا ما يدل على على قوله بتوريث الإمامة ، أو حصرها في أبنـــاء فاطمة ، أو مايدل على القول بعصمة الإمام أو رجعته .[1]

كما يقول الدكتور علي سامي النشار : (لم تكن حركته للشيعة وإنمـــا هي حركة إسلامية استهدفت الخروج على الإمام الظالم [(1)])..

موضوعات علم الكلام عند الإمام زيد :

أما عن إسهام الإمام زيد في موضوعات علم الكلام الأخرى فإن الدكتور على سامى النشار يصل في بحثه للعلاقة بين الشيعة والمعتزلة إلى أن زيد بن على آمن بالعدل ، وأنكر رأى المجبرة ودعاهم بالقدرية ، كما أنكـــر رأى المرجئة القائلة بأنه لا يضر مع الإيمان معصية [(2)] .

ويرجح الدكتور النشار أن زيداً إنما خرج استجابة لاعتقاده بوجوب الخروج تحقيقاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[(3)] ومن ثم لم يكـــن يؤمن زيد بالتقية الشيعية التى كان يعلنها فى ذلك الحين ابن أخيه جعفـــر الصادق[(4)] .

---

[1] \ الفرق للنوبختي ص ٢٧ ، وانظر نشأة الفكر الفلسفي للدكتور النشار ج٢ من ١٥٥ إلى ١٦٦ ، ٢٠٤

(1) نشأة الفكر الفلسفي (جـ ٢ ص ١٥٦).

(2) المصدر السابق (ص ١٦٨).

(3) المصدر السابق (١٥٢) .

(4) المصدر السابق (١٧١) .

ويذكر أن الزيدية آمنت كما آمنت الإمامية بفكرة خلق القـرآن ، ثم يقرر أنه لم يرد عن زيد نفسه شئ يمس هذه المسألة من قريب أو بعيـد[٥] .

ويذكر صاحب المنية والأمل أن الاختلاف بين زيد وبين المعتزلة إنمـا كان فى المترلة بين المترلتين، إذ ذهب فيها إلى أن مرتكـب الكبـيرة لا يذهب عنه اسم الإيمان أو الإسلام، بل يعذب حيناً من الدهر ثم يـرد إلى الجنة[٦]. هذا بينما يذكر الأشعرى أن الزيدية أجمعت على أن أصحـاب الكبائر كلهم معذبون فى النار خالدون فيها مخلدون أبداً[٧] .

ويذكر الشيخ المفيد أن الزيدية ترى أن الصفات ليست معاني غـير الذات ويرجح الدكتور النشار أن زيداً لم يذهب إلى هذا الحد من دقيـق الكلام، وإنما قالت به الزيدية من بعده. ولعلها - فيما أرى - ذهبت مـن بعده كذلك مذهبها في تخليد مرتكب الكبيرة فى النار الذي نقله عنـها الإمام الأشعري مخالفة إمامها الذي كان يذهب فيه مذهب أهل السنة...

وهنا نتساءل هل أخذ زيد بعض اجتهاداته الكلامية عن المعتزلة ؟

لقد بدا أن زيداً ذهب إلى مثل ما ذهبت إليه المعتزلة في العـدل .. والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، أما بقية المسائل ، فبعضها لم يؤثـر عنه فيه قول صريح أو غير صريح وبعضها خالف فيه المعتزلة.

---

(٥) نشأة الفكر الفلسفي (ص ١٦٨) .

(٦) المنية والأمل (ص ٢٠) ، وأوائل المقالات للشيخ المفيد (ص ٩٤).

(٧) الملل والنحل (جـ ١ ص ١٢٨ ، ١٢٩).

فهل يكفي هذا القدر من الاتفاق - برغم هذا القدر من الاختلاف - في القول بأن زيداً تابع المعتزلة فيما ذهبت إليه ؟

لقد ذكر الشهرستاني أن زيداً تتلمذ في الأصول لواصل بن عطاء[1]. وذكر صاحب فوات الوفيات نقلاً عن ابن عساكر في تاريخ دمشق أن زيداً تتلمذ لواصل ، وكان أخوه محمد الباقر يعيب عليه ذلك ، لرأي واصل في جده ولمخالفة واصل لرأي أهل البيت في مسألة القضاء والقدر[2] .

وكذلك كان يعيب عليه جعفر الصادق حضوره مجلسه ، ويحاول كف واصل عن مقالته في العدل التي كان يسارع إلى محضرها زيد وغيره من أهل البيت[3] .. فهل يكفي هذا الحكم بتبعية زيد لواصل؟

يري فضيلة الأستاذ محمد أبو زهرة أن زيداً لم يتتلمذ على واصل وإنما ذاكره في آرائه وزامله فيها .. وهذا ما أرجحه بعد ما ثبت من وجود اختلاف في الرأي بينهما في عدد من المسائل ، ما بينهما من أوجه الاتفاق لا يعدو مسألة العدل ، أما مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فلا أظن أن زيداً وهو القائد المكافح المجاهد المسلم أولاً وأخيراً كان بحاجة إلى أن يتتلمذ فيها على غير تعاليم الإسلام الواضحة مهما يكن

---

(1) الملل والنحل (جـ ١ ص ١٢٨ ، ١٢٩).
(2) فوات الوفيات لابن شاكر (جـ ١ ص ٢١٠ - ٢١٢).
(3) والأمل لابن المرتضى (ص ٢٠ ، ٢١).

موقف المعتزلة من هذا المبدأ ، وقد كان المثل الذي ضربه جده الحسين رضي الله عنه ماثلاً أمام عينيه غير بعيد.

والنتيجة التي نخلص إليها من ذلك أن زيداً شارك رأس المعتزلة (واصلاً) في شيء محدود من حركته في إنماء علم الكلام ، وأن نشاطه الأوسع كان في مجال الإمامة مما له اتصال قوى بالأوضاع السياسية.

هؤلاء هم الزيدية :

قاعدهم الأولى : القول بأفضلية علي وجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل لمصلحة يراها المسلمون.

ثم قالت الصالحية بجواز خروج إمامين في قطرين ، ووجوب الطاعة لكل منهما.. إلخ.

ثم قالت الجارودية منهم : بأن هناك نصاً يدل على إمامة علي بالوصف لا بالشخص.

وهم بعد ذلك يلتقون بأهل السنة تارة ، وبالمعتزلة تارة ، وبالإمامية أخرى...

فمما حصل الالتقاء فيه بأهل السنة قول بعضهم بإدخال عنصر الشورى والاختيار في الإمامة وقولهم بأنها من مصالح الدين لا من أركانه، وبأن الصفات لا هي الذات ولا غيرها . وبأن أعمال العباد مخلوقة لله

وهي كسبهم، وبأن الاستطاعة مع الفعل[1] . وقول زيد بعدم كفر مرتكب الكبيرة .

ومما حصل الالتقاء فيه بالمعتزلة قول بعضهم بالعدل ، والدعوة لمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والأخذ بفكرة خلق القرآن، وبأن الاستطاعة قبل الفعل[2]واعتقاد خلود مرتكب الكبيرة فى النار.

ومما حصل الالتقاء فيه بالإمامية قول بعضهم ، بإبطال إمامة الشيخين ، والقول بالرجعة ، ونسبة العلم السري للأئمة.

بل لقد كان لبعضهم سمة الخوارج فى التكفير.

---

(1) المقالات للأشعري (حـ ١ ص ١٣٩).

(2) المصدر السابق.

٢- الإمامية الإثنا عشرية

الإمامية هم القائلون بإمامة علي رضي الله عنه بالنص الظاهر والتعيين الصادر من قبل الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومن غير تعيين بالوصف، بل إشارة إليه بالعين: تعريضاً في مواضع، وتصريحاً في مواضع[١].

ويقول الشيخ المفيد في كتابه أوائل المقالات إن الإمامية (علم على من دان بوجوب الإمامية ووجودها فى كل زمان ، وأوجب النص الجلي ، والعصمة والكمال لكل إمام) ثم حصر الإمامة في ولد الحسين بن علي عليهما السلام وساقها إلى الرضا أبي الحسن علي بن موسى عليه السلام . ويبين المؤلف أن التسمية في الأصل كانت شاملة لغير من يسوق الإمامة على الوجه المذكور ، إلا أن هؤلاء انتقلوا عن أصلهم واستحقوا ألقاباً أخرى لأقاويل أحدثوها [٢] .

وهم يسوقون هذه الإمامة من بعد علي كرم الله وجهه في أولاده من فاطمة: الحسن (ت ٥٠هـ) ثم الحسين (ت ٦١هـ)، ثم علي زين العابدين (ت٩٤هـ) ثم أبي جعفر محمد الباقر (ت١١٣هـ) ، ثم أبي عبد الله جعفر الصادق (ت١٤٨هـ) .

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني (جـ١ص١٤٤إلى١٤٧)والمقدمة لابن خلدون .

(٢) انظر أوائل المقالات (ص٧)وما بعدها .

وهم قد اختلفوا بعد ذلك :

فتستمر الإمامية التي لقيت فيما بعد بالاثني عشرية في سوق الإمامية من جعفر الصادق إلى موسى الكاظم (ت١٨٣هـ) ، ثم أبي الحسن علي الرضا (ت٢٠٢هـ) ثم أبي جعفر محمد الجواد (ت٢٢٠هـ) ثم علي الهادي (٢٥٤هـ) ثم أبي محمد الحسن العسكري (ت٢٦٠هـ) ثم محمد المهدي المنتظر ، المختفي نحو (عام٢٦٠هـ أو ٢٦٥هـ أو ٢٧٥هـ).

أما الفرع الآخر فقد ساق الإمامة في أولاد جعفر من جهة ولده إسماعيل ، وهؤلاء هم الإسماعيلية أو الباطنية التعليمية[٣].

وبين هاتين الفرقتين الكبيرتين كان من بين الإمامية فرق لم تسر على هذا النحو من سوق الإمامة : فالباقرية توقفوا عند الإمام محمد البلقر ، وقالوا برجعته.

والناووسية قالوا بمثل ذلك في علي رضي الله عنه ، ثم في جعفر الصادق .

والأفطحية نقلوا الإمامة من الصادق إلى ابنه عبد الله الأفطح أخي إسماعيل ....

والشميطية قالوا بانتقال الإمامة من الصادق إلى ابنه محمد .

والموسوية منهم من وقف بالإمامة عند موسى بن جعفر، وأنكروا موته، وقالوا برجعته...

---

(٣) انظر وفيات الأعيان لابن خلكان (جـ١ص٥٧٠) وفرق الشيعة للنوبختي (ص١١٥) وضحى الإسلام لأحمد أمين (جـ٣ ص٢١١) .

والإسماعيلية الواقفة ...قال بعضهم بانتقال الإمامة من الصادق إلى ابنه إسماعيل وقال بعضهم إنه لم يمت، وقال بعضهم: بل مات ، والإمامة بعده في ابنه محمد، ووقفوا عنده ، وقالوا برجعته[1].

ونحن إذا ذهبنا نتتبع فرق الإمامية واختلافاتهم في سوق الإمامة، أو في الوقوف بها، وجدنا أنفسنا أمام تشعب يكاد لا ينحصر، ويكاد يطبع في أذهاننا صورة أحزاب سياسية بحتة. ولذا فسوف نلتفت منذ الآن إلى التطور الفكري للإمامية وإلى الركائز الاعتقادية التي قامت عليها .. وليمكننا أن نستنتج فيما بعد دوره في نمو هذه الفرقة.

يضع الدكتور علي سامي النشار علامات على تطور الإمامية (الاثني عشرية) فيذكر أنه كان لكل عصر من عصورهم عقائده وفلسفته واتجاهاته :

فامتاز عصر الإمام علي زين العابدين بالحديث ... وكذلك كان عصر الإمام الباقر، أما عصر الإمام جعفر الصادق ففيه اتسع الكلام في الفقه، وفي علم الكلام ، ونسب إليه القول بمذاهب لفرق كثيرة متعارضة ، وبعد عصره قام علماء المذهب كهشام بن الحكم ومؤمن الطاق ، وغيرهما من علماء الإمامية بصوغ المذهب وتحديده، ثم كان للإمام على

---

[1] انظر الملل والنحل للشهرستاني (جـ١ص١٤٧) وما بعدها والفرق بين الفرق للبغدادي (ص٦١)وما بعدها .   فرق الشيعة للنوبختي (ص٧٠)وما بعدها .

الرضا (ت٢٠٢هـ) فضل اكتمال صوغ المذهب فى عبارات ونصوص تجد حظها من الحفظ كما تجد حظها فى سرعة التلقى ، والإيمان [1] .

ونحن واقفون فى هذا الكتاب عند الحقائق الأساسية للإمامية، ولا نتعدى عصر الرضا ، اللهم إلا أن يكون ذلك التماسا للشرح والتوضيح .

وقد وجدنا أن التركيز فى شرح مذهب الإمامية ، على دعوى النص على إمامة علي بالتعيين ، وإجرائها في الأئمة من بعده على النحو الذي ذكرناه يعطي صورة ناقصة عن المذهب إلى حد بعيد ، وينعكس ذلك بدوره على تقويم المذهب.

إن الكلام عن الإمامة على النحو السالف ، يشجع على اعتبار المذهب تيارا سياسيا وعلى اعتبار أصحابه حزبا يسهم في الصراع حول تسلم مقاليد الحكم ، ولا يكاد يخفف من ذلك القول بأن المذهب يضع الإيمان بالإمام ركنا من أركان الدين، وجزءا أساسيا في العقيدة لأنه إلى هذا الحد يبدو الأمر مجرد تعسف ، من جماعة تريد التأكيد على أهمية الإمامة ونظرتها السياسية إليها فتنقلها من نطاق الحكم والسياسة إلى نطاق العقيدة ... هكذا بغير مبرر ظاهر

---

(١)نشأة الفكر الفلسفي للدكتور النشار (جـ٢ص٢٧٩)وما بعدها .

لكننا إذا نظرنا إلى الصفات التي يسبغها الإمامية على الإمام ، ومستنداتهم وتبريراتهم التي يسوقونها في إسباغ هذه الصفات عليه ، وجدنا أنفسنا أمام مذهب ينطوي على أسس عقدية أصيلة .

فالإمام عند الإمامية يتصف بالعلم الكامل أولا .

وبالعلم السري المكنون ثانيا .

وبالاستمداد الإلهامي من الله ثالثا .

وبالعصمة عن الخطأ والسهو رابعا .

وهو بعد ذلك - أو قبل ذلك - شخصية نورانية ، من معدن النبوة .

أما أنه **يتصف بالعلم الكامل** فإن الإمامية يسوقون لذلك أدلة ، أظهرها تفسيرهم (أهل الذكر) فى قوله تعالى : " فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون " بأهل النبي ، أهل بيته ، باعتبار أن (الذكر) هو الرسول ، كما جاء في قوله تعالى : " قد أنزلنا إليكم ذكرا رسولا " ثم تفسيرهم لحديث رووه - كما رواه بعض أهل السنة - عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، اشتهر بحديث الثقلين ، وروى بروايات عدة ، منها ما رواه الترمذى عن زيد بن أرقم ، أنه صلى الله عليه وسلم قال : " إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي :كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض ، وعترتي أهل بيتي ، ولن يفترقا حتى يردا على الحوض ،

فانظروا كيف تخلفوني فيهما " وفى روايات أخرى "وأنا تارك ثقلين " و" إني تارك فيكم خليفتين " و" إني تارك فيكم أمرين " و" كتاب الله وسنتي " وعند الإمامية أن هذا الحديث جعل العترة أهل البيت بمنزلة القرآن وعدلا له ، كما جعل لهم جميع ما كان للنبي من المناصب إلا النبوة ، ليكون كأنه بنفسه موجود يقوم على رعاية الشريعة والأمة من كل جهة كان يتولاها ، وقد نزل الحديث العترة منزلة القرآن ، فلابد من أن يكون عندهم كل ما فيه من العلوم ، فمن ثم يكون الإمام عالما بجميع تفاصيل القرآن والسنة لتؤخذ عنه علومهما كاملة[1]

ويقول الشيخ موسى الصدر : (والإمام ..النموذج الكامل في قوله وفعله، في فكره وعواطفه ، في رأيه بالموجودات[2] ونظرته إلى الكون ، وفي كل المسالك الفكرية والخلجات القلبية ..... ورأي الإمام في تفسير الآيات القرآنية هو الرأي المفضل ، حيث إنه المثل الكامل فى الإدراك الإسلامي لكلام الله وحيث إنه يحمل التراث العلمي الديني من رسول الله) قال الإمام جعفر الصادق : (كل ما أرويه لكم فقد رويته عن أبي الباقر

---

(1) انظر عقيدة الشيعة فى الإمام للسيد حسين يوسف مكي العاملي من ص(٧٦-١٠٨) والمقالات للأشعري (جـ١ ص ١١٧)وفرق الشيعة للنوبختي (ص١٦) ونشأة الفكر الفلسفي للدكتور النشار (جـ٢ ص٣٤)

(2) هكذا بالأصل .

عن أبيه علي بن الحسين عن أبيه الحسين عن أبيه علي بن أبي طالب عـــن رسول الله[٣]) .

ويروي الشيعة عن ابن عباس قوله : (إني كنت عند أمير المؤمنـــين ، وهو يفسر فاتحة الكتاب فرأيت نفسي عنده كجرة عند بحـــر عظيـــم) وقوله : (لو شئت لأوقرت حمل سبعين بعيرا عن تفسير فاتحة الكتـــاب) ويروون أيضا عن علي رضي الله عنه : (ما أنزلت آية من القرآن علـــى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا وأقرأنيها وأملاها على : فكتبتـــــها بيدي ، وعلمني تفسيرها وتأويلها ومحكمـــها ومنشـــأها ، وناســـخها ، ومنسوخها ، وخاصها ، وعامها ، ودعا الله أن يعطيني فهمها وحفظـــها ، ووضع يده على صدري ، ودعا الله أن يملأ قلبي علما وفـــهما وحكمـــا ونورا [١]).

ويذكر الأشعري أن من الروافض من ذهب إلى أن الإمام يحيط علمـــا بكل شيء وأن منهم من ذهب إلى أنه يعلم كل أمور الأحكام والشـــريعة [٢].

---

[٣] مقدمة كتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية ، لهنري كوربان (ص١٥) ومقتضى ما رواه عـــن الإمام جعفر أن يكون رأيه هو الرأي الصحيح لا المفضل فحسب .

[١] نقل هنري كوربان هذه النصوص عن الملا صدر وهي بتحقيق المراجعين وهما من علماء الشـــيعة أنظر (ص ٩٦ ، ٩٧)

(٢)المقالات (جـــ١ص١١٧

[٣] فرق الشيعة للنوبختي (ص١٦)وانظر أيضا أوائل المقالات للشيخ المفيد (ص٨).

ويذكر النوبختي أن الشيعة يروون أن عليا قد وضع (عنده النبي صلى الله عليه وسلم من العلم ما يحتاج إليه الناس من الدين : الحلال والحرام ، وجميع منافع دينهم ودنياهم ومضارها، وجميع العلوم : جليلها ودقيقها واستودعه ذلك كله ، واستحفظه إياه) [٣].

وأما أن الإمام يحوز العلوم السرية المكنونة : فالإمامية يذكرون أن الرسول صلى الله عليه وسلم أودع لدى علي رضي الله عنه والأئمة من بعده الكتب التالية:

١- **الجامعة** : كتاب طوله سبعون ذراعا من إملاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وخط علي رضي الله عنه ، فيها جميع ما يحتاج إليه الناس من حلال وحرام والأئمة يتبعون ما في هذه الصحيفة ولا يحتاجون إلى أحد في علومهم ، ومن ثم فهم لا يأخذون بالقياس كما أخذ به غيرهم ممن ضلوا عن هذه الجامعة .

٢-**كتاب الجفر**: وهو (من مؤلفات أمير المؤمنين علي رضي الله عنه أملاه[١] عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو غير الجامعة ..) والجفر اثنان : الجفر الأبيض وفيه علوم الأنبياء والوصيين وعلم العلماء الذين مضوا من بني إسرائيل، كصحف إبراهيم وموسى، وزبور داود،

---

[١] لست أدرى كيف يمكن وصف هذا الكتاب بأنه من مؤلفات الإمام ومن إملاء الرسول صلى الله عليه وسلم في نفس الوقت.

وإنجيل عيسى وغيرها، ومصحف فاطمة. والجفر الأحمر وفيه علم الحوادث الدموية والحروب، ولا يفتح إلا للدم[٢]. وفى كلا الجفرين علم الحوادث وما سيجري ، وسوف يجري ، وعلم المنايا والبلايا، وأما كيفية استنباط الحوادث المغيبة منه فلم يظهر لنا ذلك[٣]) وأصل وجود هذا العلم عند الأئمة ،لا يمكن إنكاره لتواتر الروايات فيه) [٤]).

٣- مصحف فاطمة . (وهو من مؤلفات علي رضي الله عنه ، وقد تواترت الروايات في وجود هذا الكتاب عند الأئمة ، وأنه مما أملاه رسول الله صلى الله عليه وسلم على علي عليه السلام ، كما في بعض الروايات) روى عن الصادق قوله : (إن عندي الجفر الأبيض : فيه زبور داود، وتوراة موسى ، وإنجيل عيسى وصحف إبراهيم ، والحلال والحرام ، ومصحف فاطمة عليهما السلام ما أزعم أن فيه قرآنا. وفيه ما يحتاج الناس إليه) وفى رواية أخرى أن الصادق سئل عن مصحف فاطمة فقال : (إن فاطمة مكثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم خمسة وسبعين يوما وكان قد داخلها حزن شديد على أبيها ، وكان جبريل يأتيها فيحسن عزاءها على أبيها ويطيب نفسها، ويخبرها عن أبيها ومكانه، ويخبرها بما يكون بعدها في ذريتها وكان عليه السلام يكتب ذلك فهذا

---

[٢] يعنى للحرب .

[٣] السيد حسين يوسف مكي العاملي في كتابه عقيدة الشيعة (ص٦٨)

[٤] المصدر السابق .

مصحف فاطمة) (*) وتشير الروايات إلى أن في هذا المصحف أسماء الملوك ، وأنه ليس لبني الحسن شيء من الخلافة ، وفيه علم ما يكون من الحوادث . ويذكر الإمامية أنه لا منافاة بين القول بأن هذا المصحف من إملاء الرسول عليه الصلاة والسلام على علي عليه السلام ، وبين القول بأنه كان من تحديث جبريل لفاطمة رضى الله عنها إذ يقولون بعضه هذا ، وبعضه ذلك ، بل (يمكن أن يقال : إن لها مصحفين ، أحدهما من إملاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وخط علي ، والثاني من حديث جبريل لفاطمة خطه علي) .ويستند الإمامية في صحة ذلك إلى ما هو متفق عليه بينهم وبين أهل السنة من أنه روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم قوله : "إن فيكم محدثين.." وما روي عن بعض الصحابة أنه قال : (كنت أحدث حتى اكتويت..) كما يستندون إلى أحقية فاطمة بالكرامة، وهي حظ للكثيرين...

وعلى أية حال هم يقولون : (...أطلق عليه اسم (المصحف) ولكنه ليس من القرآن المترل على النبي صلى الله عليه وسلم معجزة لنبوته ، بل ليس فيه آية من القرآن كما صرحت الروايات بذلك ..)[1].

ومهما يكن من أمر فإنه لا يسعنا هنا إلا أن نبدى الدهشة من تجاهل الأثر الذي يمكن أن يحدثه في عقيدة الناس تسمية كتاب بنفس التسمية التي كانت للقرآن . و لم ؟ أضاقت أرض الأسماء بما رحبت ؟

(*) انظر عقيدة الشيعة للسيد يوسف مكي العاملي من (ص٦٣ إلى ٧٦) .

[1] المصدر السابق

وما جدوى التهرب من تبعة ذلك إذا أعطي هذا الكتاب قداسة ونسبة إلى الوحي الذى يأتي به جبريل مثل ما كانت للقرآن هذه النسبة..؟ ومـــاذا يبقى بعد ذلك ؟ يبقى أن القرآن مكشوف للناس ومصحــــف فاطمـــة مكنون عنهم ، فليت شعرى أيهما يزيد بذلك وأيهما ينقـــص في بـــاب الشرف والتقديس [1].. ؟

وليست سرية علوم الأئمة قاصرة على ما لديهم مـــن مدونـــات اختصوا بها، بل إنهم (.. قد كانوا يعرفون ضمائر بعض العباد ، ويعرفـون ما يكون قبل كونه ...وليس ذلك بواجب لهم عقلا ، ولكنه وجب لهـــم من جهة السماع ..) ومع ذلك (فإن إطلاق القول عليهم بأنهم يعلمـــون الغيب منكر بين الفساد ، لأن الوصف بذلك إنما يستحقه من علم الأشياء بنفسه لا بعلم مستفاد ، وهذا لا يكون إلا لله عز وجل)[2].

وفى سرية علوم الأئمة يروى الإمامية عن الإمام الرابع على زين العـــابدين الأبيات

إني لأكتـــم من علمي جواهره   كيلا يرى الحق ذو جهل فيفتننا

---

[1] \ يذكر ابن كثير في البداية والنهاية (ج ١١ ص ٣٣٨) أن الشيعة أظهروا في أحد لأيام رجب من عام ٣٩٨ هـــ مصحفا مخالفا للمصاحف التي بأيدي الناس ، وذكروا مصحف عبد الله بن مسعود فاجتمع الأشراف والقضاة والفقهاء في يوم جمعة لليلة بقيت من رجب ، وأشار الشيخ أبو حامد الإسفراييني بتحريقه ففعل ذلك بمحضر منهم .

[2] \ أوائل المقالات للشيخ المفيد ص ٣٨

وقد تقـــدم فى هذا أبو الحســـن إلى الحسيـــن وأوصى قبله الحسنـــا[1]
فـــرب جوهـــر علـــم لو أبوح به لقيـــل لي أنت ممن يعبـــد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمى يرون أقبـــح ما يأتونـــه حسنـــــا

وأما أن الإمام يستمد بعض علمه بالإلهام أو بالوحي .....

فالإمامية يعتقدون أن علم الأئمة مأخوذ بالتعليم مـــن النـــبي...، وبواسطة تعليم بعضهم لبعض ... ، وبالوصايـــا والاســـتيداع ...، وأن بعض علومهم يكون بالإلهام [2](والجامع بين الوحي بمعنى الإلهام ، والوحي المختص بالأنبياء ، هو أن الوحي في كلام العرب كما نص عليه بعـــض اللغويين والمفسرين : إعلام في خفاء ويجرى مجرى الإيمان والتنبيه علـــى الشيء من غير أن يفصح به ، فكل من الإلهام ووحي النبوة الذي يصـــل إلى الأنبياء بواسطة الرسول –وهو الملك [3]– علم يهجم على القلب مـــن قبله تعالى شأنه ، فيعلم الموحى إليه والملهم بما أوحي إليه وما ألهم بـــه ، فيكون حقا ظاهرا لديه ، متجليا كما يتجلى له الصبح لا لبس فيـــه ولا غموض ، فيسير على مقتضاه عن علم ويقين ، كما أشـــار إليـــه أمـــير

---

[1] \ نقله هنري كوربان عن (الشبراوي في الإتحاف بحب الأشراف ، والشبلنجي في نور الأبصار ،والألوسي في روح المعاني) أنظر كتابه السابق ص ٨٥ ، وهذه النصوص بتحقيق المراجعين ، وهما من علماء الشيعة ، وقد رجعت لكتاب الشبلنجي فوجدت فيه البيتين الأخيرين ص١٣١ وفيهما قدم لهما الشبلنجي بقوله (قال الشيخ عبد الجواد الشربيني في كتاب : درر الأصداف في مناقب الأشراف : كان علي بن الحسين عاملا في كتمان أسرار الله في العالم)

[2] \ عقائد الإمامية لمحمد رضا المظفر ص ٦٧ وعقيدة الشيعة للعاملي ص ٧٦

[3] \ ولقد رأينا في النص السابق تصريحهم بأن جبريل نزل على فاطمة رضي الله عنها .

المؤمنين علي ابن أبي طالب في وصفه للعارفين أهل اليقين ... (هجم بهم العلم على حقائق الأشياء ، وباشروا روح اليقين ... وصحبوا الدنيا بأبدان أرواحها متعلقة بالملأ الأعلى) [1].

ويحتج الإمامية لصحة وقوع الإلهام للأئمة - ضد أهل السنة المنكرين عليهم ذلك - بما يذهب إليه أهل السنة من إمكان وقوع الإلهام في ذاته ، وبما قرره بعض صوفيتهم من وقوعه بالفعل للأولياء والأصفياء منهم [2].

ويقول بعض الإمامية (وكما أن ما يلهم به الله أنبياءه لابد من وقوعه لأن فيه صلاح البشر فى معاشهم ومعادهم ، كذلك مايلهمه للأئمة (ع) القائمين مقام النبي صلى الله عليه وسلم لابد من وقوعه لأن فيه خير البشر وصلاحهم) [3].

ويقول عن مورد هذا العلم (... ولكن لا ندعي أن علم الأئمة (ع) الإلهامي يتعلق بخصوص الأحكام الشرعية ولا بخصوص غيرها ...كيف والأحكام الشرعية قد بينت في الكتاب وشرحت بالسنة الشريفة ، وكل ما جاء في الكتاب والسنة وعاه الأئمة عن النبي صلى الله عليه وسلم وبعضهم عن بعض ، وليس كل ما في الكتاب والسنة مختصا

---

[1] \ المصدر السابق ص ١٢ ، ١٢٣

[2] \ المصدر السابق ص ١٢٦ وانظر الدين والوحي والإسلام للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٥٤ ، ٥٧ ، ٧٢ ، ٧٣

[3] \ عقيدة الشيعة للعاملي ص ٧٦

بالأحكام الشرعية بل قد بين فيهما الأحكام وغيرها من أخبار الماضين وعلومهم ، والمعارف الربانية وأسرار الكون وغير ذلك ، ولا مانع من أن يحصل الإلهام بالحكم الشرعي ، ولو فرضنا أنه لا يتعلق فى الحكم الشرعى فمورده ما هو أوسع من باب الأحكام ، يكون مورده في المعارف الربانية المترامية الأطراف ، وفى تفصيل المجملات وتوضيح الكليات التى اقتضت المصلحة بقاءها على الإجمال إلى وقت لزوم البيان ، إذ كما يكون البيان على لسان النبى صلى الله عليه وسلم يكون على لسان القائم مقامه وهو الإمام المعصوم ، ويتعلق بالأمور المتجددة الحادثة التى يتحتم العلم بها ، فيعلمهم الله بما في الإعلام بها من المصلحة، ويتعلق بقواعد العلوم الأخرى ، وهكذا [1]. ويذكر الأشعرى أن جماعة من الروافض ذهبوا إلى أن الأئمة يهبط عليهم الوحي ومنهم من لا يذهب إلى ذلك [2].

وأما أن الإمام معصوم من الخطأ ...

فذلك من مقتضيات علمه الإلهامي ، كما أنه من مقتضيات قيامه مقام الرسول في قيادة المسلمين وهدايتهم ...

ويبدو أن فكرة عصمة الأئمة لم تكن من مقولات الشيعة الأوائل ، بل ظهرت لدى الغلاة ثم كانت موضعا لإنكار زيد بن علي بن الحسين

---

[1] \ المصدر السابق ص ١٣٧

[2] \ المقالات ج ١ ص ١١٧

، ثم زاد القول فيها في آخر الدولة الأموية ، وكانت مسلكا من مسالك الدعوة عند آل البيت ، كما يبدو أن قول الشيعة بعصمة الأئمة كان هو السبب في بحث المتكلمين في عصمة الأنبياء [1] ....

إن الأئمة عند الإمامية هم قرناء القرآن بمقتضى حديث الثقلين فإذن (كان لابد من أن يكونوا معصومين لأن القرآن معصوم من الخطأ والسهو والغفلة وتجاوز الصالح والأصلح فيه ، ومن الكذب والخروج من الحق إلى الباطل " لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه " ولا يخل في بيان كل ما فيه صلاح البشر وهدايتهم وإبعادهم عن الضلال وجميع ما يمنع من سعادتهم في الدنيا والآخرة ، فعديله الذي هو بمنزلته وهم الأئمة (ع) معصومون من الخطأ والغفلة والنسيان وتجاوز ما أراده الله تعالى ... والنبي صلى الله عليه وسلم معصوم من المعاصي كلها ،ومن الخطأ التقصير والنسيان والسهو، في جميع حالاته ، فكذلك من جعله قائما مقامه وخليفة بعده على الناس وعلى القرآن معصومون من كل ما ذكر) [2].

ويقول أحد شيوخهم : (إن الاثني عشرية يعتقدون أن الإمام كالنبي، يجب أن يكون معصوما من جميع الرذائل والفواحش ، ما ظهر منها وما

---

[1] \ أنظر ضحى الإسلام لأحمد أمين ص ٢٢٨ ، ٢٣١ ، ٢٣٣ ، ونشأة الفكر الفلسفي للدكتور النشار ج ٢ ص ٣٤ ، ١٦٣ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، والمقدمة لابن خلدون ص ٣٢٣ ، وفرق الشيعة للنوبختي ص ١٥ وما بعدها .

[2] \ عقيدة الشيعة للعاملي ص ١٠٨ وما بعدها ،وانظر أيضا أوائل المقالات للشيخ المفيد ص ٣٥

بطن ، من سن الطفولة إلى موته عمدا أو سهوا ، كما أنه يكون معصوما من السهو والخطأ والنسيان .. وذلك لأن الأئمة هم حفظة الشرع والقوامون عليه ، حالهم في ذلك حال النبي ، والدليل الذي يقتضي عصمة النبي عندهم هو نفس الدليل الذي يقتضي عصمة الإمام) [1] .

وإذا كان هذا هو الإمام : متصفا بالعلم الكامل ، مستأثرا بالعلوم المكنونة ، مستمدا علمه من الله عن طريق الإلهام ، يتتلمذ الناس عليه ولا يتتلمذ هو على أحد ، عصمه الله كما عصم النبيين ..... **فماذا تكون العلاقة بينه وبين النبي : معدنا ودرجة ؟**

يروى الشيعة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: " أنا وعلي من نور واحد [2]، وأنه قال : "خلقت أنا وعلي من نور واحد قبل أن يخلق الله آدم بأربعة عشر ألف عام" [3] .

وفى ختام هذا الحديث يروون عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال لعلي : لولا أن يقول فيك طوائف من أمتي ما قالت النصارى في عيسى بن مريم لقلت فيك اليوم مقالا لا تمر على ملأ من المسلمين إلا أخذوا من تراب رجليك وفضل طهورك يستسقون به ، ولكن حسبك أن تكون مني

---

[1] \ عقائد الإمامية لمحمد رضا المظفر ص ٦٧

[2] \ هنري كوربان في كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٩٠ ، يقول المراجعان الشيعيان للكتاب أنه ثابت عن التستري بإسناده إلى حلية الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني ، وينابيع المودة للقندوزي ، وكفاية الطالب للقرشي الكنجي ، مصادر أخرى

[3] \ المصدر السابق عن المناقب لابن المغازي الواسطي ومصادر أخرى ، وفقا لتحقيق المراجعين

وأنا منك ، ترثني وأرثك ، وأنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدى"[1] ويروون عن الإمام الصادق قوله : " خلقنا الله من نور عظمته ، وأرواح شيعتنا من فاضل طينتنا ، وفي رواية أخرى عنه: " أن الله خلقنا من نور عظمته ثم صور خلقنا من طينة مخزونة مكنونة من تحت العرش ، فأسكن ذلك النور فيه ، فكنا نحن خلقا بشرا نورانيين ، لم يجعل لأحد في مثل الذي خلقنا منه نصيبا، وخلق أرواح شيعتنا من طينتنا "

ويروون عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : " إن الله خلقني وخلق عليا والحسن والحسين من نور واحد ، فعصر ذلك النور عصرة فخرجت منه شيعتنا" [(1)].

ومهما يكن من صحة هذه الروايات أو عدم صحتها فإن الذي يعنينا هنا أنها تدل على ذهاب الإمامية إلى نورانية الأئمة وانتسابهم فى ذلك إلى جوهرالنبوة ، باعتباره جوهرا متميزا ، ومن ثم يقول هنرى كوربان : يسمح لنا ذلك بأن نهدم حكما سابقا ، وإشكالا مفاده أن الولادة من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تكفى لجعل هذا النسيب إماما ، إذ يلزمه النص والعصمة ، فليس إمامتهم إذن نتيجة لقرابتهم برسول الله صلى الله عليه وسلم ، بل لعل العكس هو الأصح ، فقرابتهم الأرضية برسول الله علامة على وحدتهم الإبداعية مع رسول الله) ويقول : (..إن

---

[1] \ المصدر السابق عن كفاية الطالب للقرشي الكنجي ، وغيره ، ويذكر المراجعان أنه متواتر عند الشيعة .

(1) المصدر السابق (ص٩٨) عن بصائر الدرجات، والملا صدر فى شرحه على الكاف للكليني وفقا لتحقيق المراجعين .

عالم الإبداع الإثني عشري يسبق ظهور الأئمة الأرضـــــي في الوجـــود، وقرابتهم الدموية أو الأرضية هي أمارة على ولايتهم، ودلالـــة عليـــها ، ولكنها ليست أساسها مطلقا [٢]).

ويقول الشيخ موسى الصدر: (فالإمام الغائب عن الشيعة هو أحـــد الأئمة الإثني عشر وهو الحلقة الأخيرة منهم، وكلهم نور واحد، وخـــط واحد، ويحملون رسالة واحدة) [٣].

وإذن فنحن في النهاية نصل إلى عقيدة فلسفية أو ميتافيزيقية في الإمام تجعل من الأئمة ومن الرسول جوهرا نورانيا واحدا سابقا على الوجــــود الأرضي.

وهنا نصل إلى نقطة هامة :

إذا كان الإمام ينتسب إلى جوهر النور النبوي ، فيمـــا قبـــل هـــذا الوجود الأرضي ، أتكون نظرتنا إليهما على سواء ؟ وهل تكون للإمامـــة درجة النبوة ؟

واستطرادا من هنا نقول : إن المرء – أمام هذه الآراء – لا يســـتغرب أن تنشأ في تربتها آراء الغلاة ودعاوى التنبؤ ويجد في هذه إظـــهارا طبيعيـــا لمكنونات تلك.

---

(٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية (ص ١٠١ ، ١١٤).

(٣) مقدمة الكتاب السابق (ص ٢٧).

ولكن لنقف أولا هنا ، على أرض الإمامية الخالصة ، لـــنرى تصورهـــا للعلاقة بين الإمامة والنبوة في مجال التفاضل والـــترتيب بعـــد أن رأينـــا تصورها لتلك العلاقة في مجال الحقيقة الجوهرية .

يقول هنري كوربان فى تصوير العلاقة بـــين الولايـــة والنبـــوة والرسالة: (.. إذا تمثلنا هذه المفاهيم الثلاثة على شكل دوائر ثـــلاث ذات مركز واحد ، تمثلت الولاية بالدوائر المركزية لأنها باطن النبوة ، وتمثلـــت النبوة بالدوائر الوسطى لأنها باطن الرسالة التي تمثلها الدوائر الخارجية..) ، وينقل هنري كوربان عن مؤلفي الإمامية قولهم (الرسالة كالقشرة والنبوة كاللب ، أما الولاية فمثل زيت هذا اللب) [1]وإذا كان ذلك معنـــــاه أن الولاية وهى الباطن – وهى أشد قربا إلى الله الذي تتعلق بـــه الحـــالات الداخلية للكائن – أجل من صفة النبوة ، وهذه أجل من صفة الرسالة ... أو إذا كان معناه أن رسالة الرسول بدون حالة النبوة مثل الشريعة بـــدون الطريقة الصوفية .. وأن حالة النبي بدون الولاية مثل النظريـــة الصوفيـــة بدون التحقيق الروحي أو بدون الحقيقة ... إذا كان ذلك كذلك ، فـــإن الشيعة الإثني عشرية كما يصورهم هنري كوربان يبينون أن تقدم الولايـــة على النبوة أو الرسالة هو ترتيب للصفات من حيث هي ، أما من حيـــث

---

(1) لا يبين هنرى كوربان من هم هؤلاء المؤلفون إنما يذكرهم بصيغة التعميم هكذا (يكـــرر ذلك مؤلفونا هؤلاء .) و لم يقف عند هذا النص إثباتا أو نفيا . أنظر كتابه (ص٩٣) .

شخص الولي ، أو شخص النبي أو شخص الرسول (فإن الصدارة تظل للنبي المرسل يجمع الصفات الثلاث : فهو ولي ونبي ورسول) معا [٢] .

إذا قلنا إن هنري كوربان قد بالغ في تصويره لحقيقة الولاية وكونها باطن النبوة ، فإننا نجد في مصادر الشيعة نفسها ما يؤكد أنهم ذهبوا إلى وحدة الجوهر في كل من النبوة والولاية أو الإمامة . يقول الشيخ محمد رضا المظفر (فالإمامة استمرار للنبوة...) [٣].

ويذكر الكليني في كتابه الكافي الفرق بين النبي والرسول والمحدث هكذا : أن الرسول هو الذي يتزل عليه جبريل فيراه ويسمع كلامه ويتزل عليه الوحي ، وربما رأى في منامه نحو رؤيا إبراهيم ، والنبي ربما سمع الكلام ، وربما رأى الشخص ولم يسمع ، والإمام هو الذي يسمع الكلام ولا يرى الشخص [١] .

والشيخ المفيد فى كتابه أوائل المقالات وهو ينسب إلى الأئمة ، العلم الإلهي الإلهامي لا يتوقف عن تسمية هذا العلم بالوحي ، أو عن تسمية الأئمة بالأنبياء إلا من ناحية التحرج اللفظي .

يقول: (إن العقل لا يمنع من نزول الوحي إليهم وإن كانوا أئمة غير أنبياء..) ويقول:

---

[٢] انظر تاريخ الفلسفة الإسلامية (ص٩٢،٩٣) .

[٣] عقائد الإمامية (ص٦٦) .

[١] نقله المراجعان لكتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية لهنرى كوربان (ص ١٠٥) عن كتاب الحجة من أصول الكافى للكليني.

(سماع الأئمة كلام الملائكة الكرام وإن كانوا لا يرون منهم الأشخاص: أقول بجواز هذا من جهة العقل ، وقد جاءت بصحته وكونه للأمة ومن سميت من شيعتهم الصالحين والأبرار الأخبار واضحة الحجة والبرهان ، وهو مذهب فقهاء الإمامية وأصحاب الآثار منهم، وقد أباه بنو نوبخت وجماعة من أهل الإمامة لا معرفة لهم بالأخبار، و لم يعطوا النظر ولا سلكوا طريق الصواب) ويقول: (منامات الرسل والأنبياء والأئمة لا تكذب وأن الله تعالى عصمهم عن الأحلام ، وبذلك جاءت الأخبار عنهم على الظهور والانتشار ..) ويقول (.. وعندنا أن الله تعالى يسمع الحجج بعد نبيه صلى الله عليه وسلم كلاما يلقيه إليهم في علم ما يكون ، لكنه لا يطبق عليه اسم الوحي لما قدمناه من إجماع المسلمين على أنه لا وحي إلى أحد بعد نبينا صلى الله عليه وسلم ..) ويقول بعض أن عرف كلا من الرسول والنبي: (..وإنما منع الشرع من تسمية أئمتنا بالنبوة دون أن يكون العقل مانعا من ذلك لحصولهم على المعنى الذي حصل لمن ذكرناه من الأنبياء عليهم السلام...) [٢]. فالحجج هم إذن أنبياء معنى .

ومهما يكن القول فإن نظرة الإمامية إلى الولاية والإمام والوحي والنبي والرسول -كما تؤخذ في حدود صريح الروايات المنقولة عنهم - جعلت من الإمام والحجة شخصية تتلقى الوحي بنوع من أنواعه هو الإلهام ، وتقوم بوظيفة النبي التعليمية، وهى شخصية إن كان يمتنع أن يطلق عليها

---

[٢] أوائل المقالات (ص٣٩،٤١،٤٢) وتصحيح الاعتقاد (ص٥٦) وأوائل المقالات (ص١٢) على ترتيب إيراد النصوص التي ذكرناها .

فقط لفظ (نبي) لكنها في حقيقة الأمر تمتلك جوهر النبوة، كما أن هذه النظرة تغرى بأن يطلق على الإمام والحجة أوصاف النبوة، وتمهد السبيل للغلاة المدعين للنبوة.

ومن هنا فقد كانت آراء الإمامية وأقوالهم حول شخصية النبي وشخصية الإمام أو الولي أو الحجة تمثل فيما نعتقد - طرقا ملحا على قلب المسلم وعقيدته ، يثبت الله فيه الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا ، ويضل الظالمين ، ويفعل الله ما يشاء .

وفى اعتقادنا أيضا أن الأمر بعد ذلك لا يكون أمر فرقة مشدودة الانتباه إلى الحياة السياسية، تمسك بمبدأ الوراثة في الإمامة من جهتها السياسية الخالصة، بل في المقام الأول وتبعا لما قدمناه - فرقة عقدية تمسك بمبدأ الوراثة في صورة أعمق وأشمل ، وتكافح به شعورها الغريزي بالحرمان : - بعد انتقال الرسول إلى الرفيق الأعلى - الحرمان من مجد النبوة وشرف الوحي ، ولا تريد أن تكون فيه على حد سواء مع المسلم غير النسيب، إذ كيف يكون ذلك كذلك ؟ وهو أمر لا تجد النفوس له مساغا سهلا ، أو محببا. وإذا كانت هذه النفوس قد خضعت في طورها الأول المصون بصحبة النبوة لضوابط الإيمان وروابطه الدقيقة ، فلا ترنو في حلمها بالوراثة لغير وراثة فدك ، أو وراثة الحل والعقد في أمور المسلمين العامة .. فإنه لم يكن من الطبيعي أن تظل مأساة الحرمان ونزعة الوراثة مقموعة هكذا في أغوار النفس ، دون أن تعبر عن نفسها -بمرور الزمن - تعبيرا تبدو فيه أشد ما تكون وضوحا فيصل الأمر إلى تصور الإمام في

صورته الميتافيزيقية الملتبسة بالنبي أولا ، ثم ينفلت الزمام فيصل إلى صورة النبي الصريحة عند مدعي النبوة من غلاة الشيعة ، ثم يشطح الخطو فيتردى في مستنقع ادعاء الحلول والألوهية عند غلاة غلاتهم .

هذا وقد زاد من رسوخ العقيدة الإمامية ، اعتقادات أخرى حول الإمام :

فالإمام شريك الرسول أو النبي في استعراض أعمال المسلمين يوم القيامة . " فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون " المؤمنون هنا هم الأئمة عند بعضهم ، فيما ينقلونه عن أبي عبد الله جعفر الصادق[1].

والإمام ليس عنصرا من عناصر الإيمان فحسب ، بل هو المصحح له نسب ذلك إلى أبي جعفر محمد الباقر بل يصل الأمر إلى مقالة مثل مقالة المرجئة : لا تضر مع الإمام معصية ، ولا تنفع بدونه طاعة [2] .

ونسب إلى جعفر الصادق أنه قال لبعض شيعته: (.. اسمعوا عنا ما افترض الله عليكم واعملوا به ولا تعصوا الله ورسوله تعصونا بمخالفة ما نقول ، فوالله ما هو إلا الله عز وجل - أومى بيده إلى السماء - ونحن - وأومى بيده إلى نفسه - وشيعتنا منا ، وسائر الناس في النار ، بنا يعبد الله وبنا يطاع الله، وبنا يعصى الله، فمن أطاعنا فقد أطاع الله ومن عصانا

---

[1] انظر ضحى الإسلام لأحمد أمين الجزء الثالث (ص٢١٦)بنقل عن الكليني في الكافي .

[2] المصدر السابق (ص٢١٨)عن الكليني كذلك .

فقد عصى الله، سبقت طاعتنا عزيمة من الله إلى خلقه أنه لا يقبل عملا من أحد إلا بنا: ولا يرحم إلا بنا، ولا يعذب أحدا إلا بنا فنحن باب الله وحجته، وأمناؤه على خلقه وحفظة سره ، ومستودع عمله) [٣] .

إن ما يستدل به المسلمون عامة على ضرورة النبي للبشر ، هو نفسه ما يستدل به الشيعة على ضرورة الإمامة .. فرحمة الله بعباده التي اقتضت إرسال الرسل إليهم لهدايتهم في أمور دينهم ودنياهم ، هي التي اقتضت كذلك استمرار أثر النبوة ورسالتها عن طريق الإمام[٤] (وعلى هذا فالإمامة استمرار للنبوة، والدليل الذي يوجب إرسال الرسل وبعث الأنبياء هو نفسه يوجب أيضا نصب الإمام بعد الرسول) [٥].

---

[٣] دعائم الإسلام للقاضي النعمان بن أحمد (جـ١ص٥٧) .

[٤] انظر عقيد الشيعة فى الإمام للعاملى (ص٩٥) .

[٥] عقائد الإمامية للشيخ محمد رضا المظفر (ص٦٦) --وإذن فالإمامة من ضرورة الدين - عند الإمامية -لا من ضروريات المذهب فحسب

٣- الإسماعيلية

من الصعب معرفة التطور الذي مرت به الإسماعيلية في مرحلتـــها الأولى - قبل ترسيخ الغلو-معرفة واضحة. يقول الدكتور محمد كامل حسين أحـد المؤرخين المتخصصين في الإسماعيلية (... لم يعرف التاريخ شيئا اسمه فرقـة الإسماعيلية حتى أواخر القرن الثالث الهجري) وبين أن الإسماعيلية ظلـت تعمل في استتار بعيداً عن عين التاريخ قرابة قرن من الزمان ، إلى أن ظـهر القرامطة في أواخر القرن الثالث في البحرين ، والشام . ويحكى تضـــارب مؤرخي الإسماعيلية الشديد في أخبارهم عن الفترة التي تسبق ذلك.

وفى الكلام عن مؤسسي الإسماعيلية تظهر ثلاثة أسماء : المبارك مـولى إسماعيل بن جعفر الصادق، أو خادمه، وأبو الخطاب الأسدي، وميمـــون القداح: يحوط كلا منهم قدر كبير من الغموض .

يذهب المؤرخون إلى أن الإسماعيلية نشأت بموت إسماعيل في حيـــاة جعفر الصادق أبيه، على يد المبارك الكوفي ، مولى جعفر ، ويذكـرون أن إسماعيل كان قبل وفاته على اتصال بالغلاة ، ومن هنا حرص أبوه علـــى إثبات موته ، وأرسل إلى أبي جعفر المنصور سجلاً يثبت ذلك ، خوفاً مـن ادعاء الغلاة لغيبته أو رجعته، وأنه سرعان ما نادى قوم مــــن خـــواص إسماعيل بالمدينة - بعد وفاة جعفر - بمهديته... وهنا ظهر المبارك خـــادم

إسماعيل ، وقد كان محباً له ولابنه محمد، وأخذ يعمل على تثبيت الإمامة لابنه محمد من بعد وفاة أبيه.

وكان محمد بن إسماعيل حين توفي جده يناهز عامه السادس عشر ، ولم يقم بنشاط ظاهر حتى وفاة أبي جعفر المنصور ، ومضى بعد ذلك عهد المهدي والهادي وفترة كبيرة من عهد الرشيد ، ومحمد بن إسماعيل آمن في الحجاز ، ودعاته يعملون ف سرية وغموض ، ثم اضطر تحت ضغط هارون الرشيد وتتبعه له إلى أن يهرب من الحجاز ويدخل فى دور الستر إلى أن مات في عام (١٩٨هـ) وبموته ادعى قوم من أتباعه انه تغيب في بلاد الروم ، وأنه سيبعث من بعد، بشريعة ناسخة لشريعة محمد صلى الله عليه وسلم ، ولم يكن هؤلاء بالإسماعيلية الأولى الخالصة ولذا سماهم الرازي في كتابه (اعتقادات فرق المسلمين): السبعية ، ملاحظاً الفرق بينهم وبين المباركية والميمونية ..

أما **أبو الخطاب الأسدي** فقد كانت صلته مبكرة بأسس الإسماعيلية ، لقد كان من محبي إسماعيل بن جعفر ، ومات في نفس العام الذي مات فيه إسماعيل في حياة أبيه ، ويمكن القول بأن أبا الخطاب وضع للخطابية طابعها الخاص الذي لا يحسب على الإسماعيلية ذاتها ، نظراً لما ذهب إليه من نقل الإمامة إلى نفسه باعتباره الأب الروحي لإسماعيل ، باعتباره أن الاختيار الإلهي القائم على أساس التبني الروحي هو وحده المعتبر، ولكن هذا المنحى الذي يرجع إلى أبي الخطاب لم يمنع الكثير من الخطابية بعد

مقتل زعيمهم من أن يكونوا من الإسماعيلية ، وأن ينخرطوا في سلكها[1]
.

ويبدوا أن الشخصية الثالثة : **ميمون القداح** ت (١٩٨هـ) هو من كان له القدح المعلى في بناء المذهب الإسماعيلي والدعوة إليه والعمل على نشره .

ولقد تضاربت الآراء حول شخصية ميمون، سواء من ناحية الوجود التاريخي، أو من ناحية الاتجاه الاعتقادي والفكري . فبينما يذهب البعض إلى أنه اسم سري لمحمد بن إسماعيل، وأن نفس الشخص هو من تسمى بعبد الله بن ميمون، يرجح الآخرون حقيقة الوجود التاريخي لميمون وابنه عبد الله ، ويذهب بعض هؤلاء إلى أنه ينسب إلى سلمان الفارسي ، وبعضهم إلى أنه ينسب إلى الأهواز ، وبعضهم إلى أنه ينسب إلى باهلة ، وبعضهم إلى أنه ينسب إلى عقيل بن أبي طالب ، أو إلى آل البيت عامة[2]
.

أما من ناحية الصورة المذهبية للرجل فهي عند الشيعة الإسماعيلية، صورة الحجة نائب الإمام محمد بن إسماعيل وستره، وهي عند الشيعة الإمامية ، صورة المحدث الشيعي ، وعند أهل السنة والجماعة، صورة ملحد ثنوي ديصاني ، بل لقد ذهب البعض منهم إلى أنه هو أبو شاكر

---

(١) انظر نشأة التفكير الفلسفي للدكتور النشار (حـ ٢ ص ٣١٤ ، ٣١٥ ، ٣٧١).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٧٤ (وما بعدها ، والفهرست لابن النديم (ص ٦٤).

ميمون بن ديصان بن سعيد صاحب كتاب (الميزان) في نصرة الزنادقة[1]

.

ومهما يكن من أمر فإن المدافعين عن وجود ميمون ، وعن إيمانه ، لا ينكرون أن شخصيته وشخصية ابنه كانتا من أغمض شخصيات التـــاريخ الإسلامي ، وغاية ما يدفعون به عنه أنه لم يكن زنديقاً أو ديصانيـــاً (في أول أمره على الأقل) وأنه من المحتمل أن يكون قد حاول تدعيم إمامـــة إسماعيل وابنه بمختلف الأفكار الفلسفية التي كان يعرفها أو التي تتلمذ فيها على أبي الخطاب الأسدي ، ومن المحتمل كذلك أن يكون قد غـــالى في فضائل الإمامين - إسماعيل وابنه - مسجلاً ذلك في الكتاب المنسوب إليه ، مستغلاً التأويل الباطني للآيات القرآنية ، ذاهباً في ذلـــك لا إلى حـــد الزندقة الخالصة أو الديصانية الخالصة (وإن كان هذا النوع من الغلو أشـد خطراً على الإسلام ووحدته من كل ثنوي سافر) [2]).

وفضلاً عن ذلك كله فقد كان لميمون وأبنائه وأحفاده من بعـــده - عبد الله بن ميمون، والحسن بن عبد الله، وسعيد بـــن الحســن الــذي

---

(1) انظر نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام للدكتور النشار (جـ ٢ ص ٧٢) وما بعدهـــا ، والجزء الأول (ص١٩٥) والفهرست لابن النديم (ص ٢٦٤) وما بعدها.

(2) نشأة الفكر الفلسفى للدكتور النشار (ص ٢٧٣) وما بعدها.

تسمى فيما بعد بعبيد الله – فضل قيام دولة الإسماعيلية الفاطمية بعد حوالي قرن من نشأة الإسماعيلية [٣] .

وقد تميزت الإسماعيلية الأولى، عن الإثني عشرية – في موضوع الإمامة – علاوة على إثبات الإمامة لإسماعيل بن جعفر بذهابها إلى أن للإمامة دورا يتم بالسابع ، ثم يبتدئ من جديد ، وأن دور السبعة تم بمحمد بن إسماعيل ثم ابتدئ منه بالأئمة المستورين.... [٤] .

ويوضح الإمام الرازي أهمية هذه الفكرة عند الإسماعيلية إذ يبسطونها في الكائنات والأنبياء ، والأئمة على السواء ، كما يشير إلى مقصودهم من أبطال الشريعة بأسرها. [٥] وبينما نجد النوبختي يدمغهم بشناعات القول بنسخ شريعة محمد صلى الله عليه وسلم وخروج محمد من الرسالة ، وصيرورتها إلى علي رضي الله عنه يوم غدير خم ، وبالقول بأن محمد بن إسماعيل هو خاتم النبيين، وبالتحلل من الفرائض[١] ، نجد الملطي السني لا يذكر هذه الشناعات ، ويذكر على العكس من ذلك تظاهرهم بالورع والتقوى وأداء الصلوات والزكوات[٢] .

---

(٣) الفهرست لابن النديم (ص ٢٦٤ ، ٢٦٥) وانظر أيضا كشف أسرار الباطنية لمحمد بن مالك الحمادى اليمنى (ص ٣٠) واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازى من (ص ٧٦ – ٧٨).

(٤) الملل والنحل للشهرستانى (جـ ١ ص ١٧٠) وما بعدها.

(٥) اعتقادات .. (ص ٨٠).

(١) فرق الشيعة (ص ٦١ ، ٦٢).

(٢) التنبيه والرد (ص ٣٧) .

وللإسماعيلية نظرتهم في تفسير الوجود ، خلطوا فيها كلامهم ببعض كلام الفلاسفة القائلين بفيض الكائنات عن العقل الأول بترتيب خلص ، وعندهم أن أسماء الله الحسنى التي نسبها لنفسه في القرآن الكريم لا تقال لله وإنما للعقل الكلي ، والعقل الكلي عندهم هو المبدع الأول ، وإليه رمز القرآن بالقلم ، والنفس الكلية هي المبدع الثاني وإليه رمز القرآن باللوح المحفوظ ، وللنفس الكلية جميع الصفات التي للعقل الكلي ، لكن العقل أسبق في الوجود فسمي بالسابق ، وسميت النفس بالتالي ، وبواسطة العقل الكلي والنفس الكلية وجدت جميع المبدعات الروحانية والمخلوقات الجسمانية ، وإذا ذكر الله عند الإسماعيلية فالمقصود هو العقل الكلى ، أما الذات الإلهية فهم ينفون عنها الأسماء والصفات ، وكل ما يليق بالأعيان الروحية والصور الجسمانية ، ونفي المعرفة عندهم هو حقيقة المعرفة وسلب الصفة هو نهاية الصفة(٣) .

وذهبوا فيما يدعونه من التتريه إلى حد القول بأنه لا يقال عن الله موجود ولا لاموجود ولا عالم ولا جاهل ، ولا قادر ولا عاجز ، لما قد يفيده ذلك من وقوع الشركة بينه وبين الموجودات ، ولذا قال عنهم الشهرستاني (فقيل فيهم إنهم نفاة الصفات حقيقة) (٤) . ويبدو أن ما ذهب إليه الاسماعيلية في القول بالعقل الكلي والنفس الكلية كان مبعثه أو

(٣) الإسماعيلية – للدكتور محمد كامل حسين (ص ١٥٦) وما بعدها.

(٤) الملل والنحل للشهرستانى (جـ ١ ص ١٧٢) وما بعدها ، وانظر أيضا علم الكلام للدكتور التفتازانى (ص ٩١) وما بعدها.

دفعهم إليه - نزعتهم في الغلو في الإمام ، فقد صار لديهم أن العقل الكلي في العالم العلوي يقابله الإمام في العالم الجسماني ، وأسبغت أسماء العقل الكلي على الإمام . من هنا قال من بعد شاعرهم ابن هانئ الأندلسي ، فى مدح المعز لدين الله الفاطمى :

ما شئت لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار

وقال شاعرهم أبو الحسن في مدح الآمر بالله :

بشر في العين إلا أنه عن طريق العقل نور وهدى

جل أن تدركه أعيننا وتعالى أن نراه جسداً

وقال شاعر آخر :

هذا أمير المؤمنين بمجلس أبصرت فيه الوحي والتنزيلا

وإذا تمثل راكبا في موكب عاينت تحت ركابه جبريلا .

وقال الأمير في مدح أخيه العزيز بالله :

مضى من العلة الأولى التى سبقت خلق الهيولى وبسط الأرض والمدر[1]

من هذا وغيره يتبين أن الإسماعيلية أضفوا على الإمام صفات باطنية تخرجه عن حدود البشر مهما ألحوا هم فى بعض كتبهم على نفى ذلك ، وجعلوا للإمام صفات لم تعرفها الشيعة الأخرى .. فالإمام هو : وجه الله ، ويد الله، وجنب الله، وهو الذى يحاسب الناس يوم القيامة وهو الصراط المستقيم والذكر الحكيم ، والقرآن الكريم[3] . ويبدو أنه بالرغم من هذا

---

(1) انظر الإسماعيلية للدكتور محمد كامل حسين (ص ١٥٩) وما بعدها.

(3) المصدر السابق (ص ١٥٣) وما بعدها .

التداخل الذي تم بين الإسماعيلية والفلسفة والذي كـــانت تدعـــو إليـــه (مصلحة) المذهب ، فى عقيدته الإمامية بوجه من الوجوه كانت له ذاتيتــه – على الأقل من حيث اختياره لعناصر فلسفية دون أخرى – مما جعـــل بعض مؤرخي الشيعة يذكرون أن الحركة العقلية التي قادها المأمون، كـان يقصد بها – فيما يقصد – مقاومة الفكر الإسماعيلي ، فى مرحلة كان قـــد أوشك فيها على النضج، فى عهد الإمام الإسماعيلي أحمد بن عبد الله بـــن محمد بن إسماعيل (ت٢٢٩هـــ) الذي يقال أنه واضع رسائل إخـــوان الصفا، أو إنه الموجه إليها. وإذا كانت النزعة الباطنية نزعة للشيعة عامـــة، فإنه يبدو أن الإسماعيلية جعلوا منها مذهبا[١] أصيلا فجعلوا لكـــل شـــئ ظاهر محسوس تأويلا باطنيا، لا يعرفه إلا الأئمة والدعاة بقدر، بل لقـــد صاروا إلى أن عليا دون محمد صلى الله عليه وسلم – والرجل الصـــالح دون موسى — هو الذي كان على معرفة به، ولما كان هذا العلم ســـريا، وقع الخلاف بين قادتهم في التأويل ، فتأويلات منصور اليمن صـــارت إلى الغلو، وتأويلات دعاة فارس كان فيها طرح الفرائض ، والتأليه الصريح ، وتأويلات الدعاة في مصر كانت تتسم بالتعقل ، بل اضطروا إلى إنكارهـــا أمام الشعب. والتراريون صاروا إلى ترك الظاهر جملة وتفصيلا [2] .

---

(١) انظر تاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربان (ص ٨٣ ، ١٣٧، ١٤٠) وانظر أيضا الملـــل والنحل للشهرستانى.

(٢) الإسماعيلية .. دكتور محمد كامل حسين (ص١٦١) وما بعدها

ولقد كانت تأويلاتهم الباطنية تستهدف (شخصية الإمام) تفسيرا ، وتمجيدا - كما كانت فلسفتهم في الوجود ..

ومن هنا كان آدم رجلا يحيا حياة إسماعيلية : فيها النبي ، والإمام والدعاة ثم تطلع إلى رتبة دينية أكبر من رتبته . وتلك هي الشجرة ..، وكانت الحياة عندهم تتحدد وتنقسم إلى فترات : على رأس كل فترة نبي ، وبين كل نبي وآخر أئمة .. ومن هنا أيضا كان إمام العصر هو وارث كل من سبقه من الأنبياء والأئمة ، يأخذ وصفهم وتطلق عليه أسماؤهم ، ويقول شاعرهم مخاطبا إمامه صاحب القاهرة :

سلام على العترة الطاهرة ... وأهلا بأنوارها الباهرة
سلام بديا على آدم ... أبي الخلق باديه والحاضرة
سلام على من بطوفانه ... أديرت على من بغى الدائرة
سلام على قاهر بالعصا ... عصاة فراعنة جائرة
سلام على الروح عيسى ... الذي بمبعثه شرفت ناصرة
سلام على المصطفى أحمد ... ولي الشفاعة في الآخرة
سلام على المرتضى حيدر ... وأبنائه الأنجم الزاهرة
سلام عليك فمحصولهم ... لديك أيا صاحب القاهرة (1)

(1) الإسماعيلية .. دكتور محمد كامل حسين (ص١٦٨)

ولقد تطرق تفسيرهم الباطني إلى أركان العبادات ، مما جعلهم متـــهمين باتخاذ مثل هذا التفسير ذريعة إلى إسقاط الشرائع . ومع ذلـــك يقـــول الدكتور محمد كامل حسين (والإسماعيلية يقولون بالباطن حقا . ولكنـــهم يقولون بالظاهر أيضا وأوجبوا الاعتقاد بالظاهر والباطن معا ..)

وفى ذلك يقول الداعي المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي : (مـــن حمـــل بالباطن والظاهر معا فهو منا ، ومن عمل بأحدهما دون الآخر فـــالكلب خير منه وليس منا ..)[2] .

فهل نرجع ما قيل من شأنهم إلى محض التعصب ؟ أو تفسير الأمـــر بإسقاطهم للشريعة لم يكن يظهر منهم إلا فى مرحلة متأخرة من الدعـوة ، وإلا لطبقة مختارة من الواصلين ؟

أو نفسره بما يحتاط به مؤرخهم بقوله (... اختلفت العقيدة الإسماعيلية فى كل قطر عما هي عليه فى قطر آخر فى الوقت الواحد ... ففي زمن واحد نستطيع أن نتبين عقائد مختلفة متضاربة تنســب كلــها إلى الإسماعيليـــة ..)[3] .

الذي يبدو لى – مع قلة المصادر وتشوش الأخبار – أن الاسماعيلية فى فترتها الأولى التى لا تتعدى القرن الثاني الهجرى ، لم تكن قد تمزقت بعـــد إلى شعب كثيرة ، فكانت من ثم تحتوى على خمائر الانحراف : الغلـــو فى

---

(٢) الإسماعيلية ..دكتور محمد كامل حسين (ص١٤٨)

(٣) المصدر السابق.

الإمام ، والغلو فى التفسير الباطني .. وكانت هذه الخمائر كامنة إلى حـد بعيد ، لا يفجرها شئ من مقتضيات الخلاف ولا يعمل على توليدها شئ من مقتضيات الصراع الذي اضطرت إليه بعد . ولذا فإن لنا أن نكتفـي هنا بهذه الإشارات الموجزة المناسبة لهذه المرحلة.

العقائد الشيعية العامة

ذكرنا فيما سبق الملامح الأساسية لكل فرقة من الفرق الشيعية وظهر فيما ذكرناه أن موضوع الإمامة - ببعده العقدي الذي يتجاوز البعد السياسـي - وهو محور الارتكاز في بيان ذاتية كل فرقة من هذه الفرق . ونذكـر فيما يلي جملة هامة من اتجاهاتهم وعقائدهم التي لا تخص بفرقة بعينـها ، وإنما أكثر من فرقة وربما امتدت إلى فرق غير شيعية ، وبعض هذه العقائد والاتجاهات يتعلق بفكرة الإمامة وبعضها يتجاوز إلى أفق أرحب ..

المهدية :

يذكر الدكتور أحمد أمين في كتابه ضحـى الإسـلام ، أن الاسـتعمال الاصطلاحي لكلمة (المهدية) ظهر أول ما ظهر على يد كيسان مـولى علي بن أبي طالب في قوله بمهدية محمد بن الحنفية ثم بعد ذلك على يـد

المختار[1]، ولكنه يذكر بعد ذلك أن فكرة المهدية نبتت في عصر الإمـــام جعفر الصادق (٨٣ -١٤٨هـــ)[2]

ويرجع الدكتور كامل مصطفى الشبيبي بأولية الفكرة إلى التيار الشـــيعي الذي حركه المختار ، مبينا أنها صارت بعد ذلك من طابع الشيعة عموما، إذ صار كل إمام شيعي مهديا لدى فرقته، أو في مماته، ثم حدث التطـــور الذي وصل ظهور المهدي بنزول المسيح ، وفى أواخر القرن الثالث عندمـا أعلنت غيبية المهدي الإثني عشر[3] .

ويؤكد الشيخ محمد رضا المظفر أن عقيدة المهدي ليســـت خاصـــة بالشيعة الإمامية، بل هي ثابتة (... عن النبي على وجه عرفها به جميـــــع المسلمين ..) و (لأجل ذلك آمنت بهذا الانتظار جميع الفرق المسـلمة..) ،كما نجده يحصر الفرق بين الإمامية الإثني عشرية وغـــيرهم – فى هـــذا الشأن – في أن الإمامية الإثني عشرية ينتظرون واحدا بعينه هو محمد بـــن العسكري المولود عام (٢٥٦هـــ) والذي اختفى ليرجع[1] .

---

(١) الجزء الثالث (ص٢٣٦) .

(٢) المصدر السابق (ص٢٦٣)

(٣) الفكر الشيعى والنزعات والصوفية للدكتور كامل مصطفى الشبيبى (ص٢٣) .

(١) الشيخ محمد رضا المظفر فى كتابه عقائد الإمامية (ص٧٧)وما بعدها

ويذهب صاحب (المهدية في الإسلام) إلى أن ابن سبأ كان أول القائمين بعقيدة المهدي ، وأنه ذهب إلى أنها ستتحقق برجعة علي كمهدي في آخر الزمان [2] .

والمؤلف بعد ذلك يسرد مواقف الشيعة من هذا الأمر ، فيشير إلى الكيسانية ودعوة المختار المهدي محمد بن الحنفية، وإلى رضا محمد بن الحنفية بهذا اللقب [1]. ثم يذكر اتفاق الزيدية على إنكار عقيدة المهدي [2]، فيما عدا الجارودية لقولهم بمهدية النفس الذكية - أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب ، ولد عام (١٠٠هـ) وقتله المنصور عام (١٤٥هـ) و لم تعترف الجارودية بموته - ويذكر أن النفس الذكية كان يعتقد أنه المهدي حقا ، وأن العباسيين استغلوا اسمه والدعوة إليه في إقامة دولتهم، ثم تنكروا له بعد ، وكذبه المنصور في دعوته وزعم أن المهدي حقا هو ابنه المهدي

أما الإمامية فقد كانوا فرقا ، وكان لكل فرقة مهدي خاص[6]، ومن المعروف أن الأمر صار لدى الإثني عشرية أخيرا إلى مهدية محمد بن الحسن العسكري الإمام الغائب ، ويعتقد الإثنا عشرية أنه سيظهر بظهوره

---

(٢) الأستاذ سعد محمد حسن ، المهدية فى الإسلام (ص٩٣) .

[1] \ ص ٩٨ ، ١٠٥

[2] \ لقب زيد بن علي بالمهدي في حياته ، لكن الأمر فيما يرجحه الدكتور النشار كان يقصد به المعنى اللغوي فحسب ، أنظر كتابه نشأة الفكر الفلسفي ج ٢ ص ١٦٤ ، ١٦٥

(٦) المصدر السابق(ص ١٦٤، ١٦٥ ، ١٢٩) .

تراث ضخم انحدر إلى الأئمة من الإمام علي رضي الله عنه ومن ذلك: حجر موسى ، به يطعم المهدي جيشه ويسقيه، والجفران ، ومصحف علي ومصحف فاطمة ،وصحيفتان في إحداهما أسماء شيعته وأنصاره . وفي الأخرى أسماء أعدائه[٧].

هذا هو الأمر عند الشيعة .

لكنه لم يقتصر عليهم : فقد كان **للأمويين** مهدي ينادون به ، يسمونه السفياني ، يستندون فيه إلى روايات يقرر صاحب الأغاني أنها رويت عن غير واحد ، وتتابعت برواية الخاصة والعامة ، ويرجح الدكتور أحمد أمين أنها موضوعة بفعل خالد بن زيد بن معاوية كما ذهب إلى ذلك مصعب[١] .

وكان **للعباسيين** دعواهم في هذا الباب [٢]

ونقل الأستاذ سعد محمد حسن : أن الناس كانوا يرون أن **موسى بن طلحة بن عبيد الله** - وكان قد هرب من المختار من الكوفة إلى البصرة-

---

(٧) المصدر السابق (ص ٨٢) نقلا عن الكافي للكليني .

(١) انظر ضحى الإسلام (حـ٢ ص ٢٢٨) هذا بينما يسوق المقدسي أخبار السفياني على أنه شبيه بالدجال . انظر البدء والتاريخ (حـ٢ص١٧٦،١٧٧).

(٢) انظر (ص).

هو المهدي . كما نقل أن التابعي الكبير سعيد بن المسيب كان يـــرى أن عمر بن عبد العزيز هو المهدي ، ورأى رأيه آخرون أيضا[3] .

وهل ذهب الخوارج إلى هذا الأمر ؟ يبدو - للأستاذ ســعد محمــد حسن - أن اليزيدية منهم كانوا ينحون هذا المنحى في قولهم بانتظار نــبي يبعث من العجم[4] .

وهناك (الهاشمي الذي يخرج من خراسان مع الرايـــات الســود إذ يروون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : " إذا رأيتم الرايات السود من قبل خراسان فاستقبلوها مشيا على أقدامكم لأن فيها خليفة الله المهدي " وفى هذا أخبار كثيرة ، هذا أحسنها وأولاها إن صحت الرواية) ثم يذكرالمقدسي :أن البعض يعتبر أن ذلك تحقق بأبي مسلم الخراســـاني الذي وطأ لبني هاشم[5] ، وقبيل ذلك (١٢٨هـــ) ادعى الحـــارس ابـــن سريج أنه ذلك المهدي المنتظر.

وهناك (... القحطاني في رواية عبد الرازق عن معمر عن أبي قريـــب عن أبي سعيد المقبري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال ، لا تقوم الســاعة

---

[3] الأستاذ سعد محمد حسن : المهدية فى الإسلام (ص١٨٢).

[4] المصدر السابق

[5] البدء والتاريخ لابن طاهر المقدسى (ج٢ص١٧٤، ١٧٥) وقد أورده السيوطى فى الجـامع الصغير برواية أحمد والحاكم عن ثوبان ، وفى سنده على بن زيد بن جدعان ، نقل فى المـــيزان عن أحمد وغيره تضعيفه ، ثم قال الذهـــى أراه حديثــا منكـــرا ، وأورده ابـــن الجـــوزي في الموضوعات ، قال ابن حجر : ولم يصب إذ ليس فيه متهم بالكذب اهـــ . انظر فيض القديـــر فرع الجامع الصغير (جـــ١ص ٢٦٣) نشر المكتبة التجارية الكبرى

حتى يقفل[٢] القافل من رومية ولا تقوم الساعة حتى يسوق الناس رجل من قحطان، واختلفوا فيه من هو ؟ فروي عن ابن سيرين أنه قال : القحطاني رجل صالح وهو الذي يصلي خلفه عيسى، وهو المهدي ، وروي عن كعب أنه قال : يموت المهدي ثم يبايع بعده المهدي)

وبينما كان اليمانيون ينتظرون (**القحطاني**) كان المضريون ينتظرون (**التميمي**) وكان بنو كلب ينتظرون (**الكلبي**[٣])

وعند بعض **الصوفية** : أن المهدي هو خاتم الأولياء ، كما أن الرسول خاتم الأنبياء ، والمهدي هو لبنة الفضة في بناء الولاية كما أن النبي كان لبنة الذهب فى بناء النبوة[٤].

ومن هذا يتبين أن انتظار المهدي ليس أمرا قاصرا على الشيعة، بل (في المشهور بين الكافة من أهل الإسلام على مر الأعصار أنه لا بد في آخر الزمان من ظهور رجل يؤيد الدين ويظهر العدل ويتبعه المسلمون، ويستولي على الممالك الإسلامية، ويسمى بالمهدي[٥]).ولكن يتميز الشيعة بانتظارهم مهديا مسمى معينا عاش من قبل ثم غاب .

---

(٢) من قفل كنصر وضرب قفولا رجع فهو قافل - كذا فى القاموس المحيط. البدء والتاريخ للمقدسى(جـ ٢ص١٨٣)

(٣) انظر السيادة العربية لفان فلوتن (ص١٢٢)

(٤) انظر مقدمة ابن خلدون (ص٢٢٤).

(٥) المصدر السابق (ص٢١١).

ويذكر ابن خلدون قرابة ثلاثين حديثا تدور حول ظـــهور المـــهدي، خرجها جماعة من الأئمة - ليس منهم البخاري أو مســـلم ...- منـــهم الترمذي، وأبو داود والبزاز، وابن ماجة والطبراني وأبو يعلى الموصلـــي ، وأسندوها إلى جماعة من الصحابة منهم علي ، وابن عباس وابن عمـــر ، وطلحة ، وابن مسعود ، وأبو هريرة وأنس ، وأبو سعيد الخـــدري ، وأم حبيبة وأم سلمة ، وثوبان ، وقرة بن إياس ، عن طريق رجال يرجح ابـــن خلدون ما ذكر في جرحهم على ما ذكر في تعديلهم [1] .

وإذن فقد أخذ بهذه العقيدة الكثيرون من الشيعة وغيرهم ، وإن كان الشيعة في ذلك قد جعلوها جزءا من الإيمان كوصف للإمام الحـــاضر أو الغائب ، فضلا عما يذهب إليه الباحثون من أن هذه العقيدة ظـهرت أولا عند الشيعة [2].

---

[1] المصدر السابق (ص٣١١، ٣١٢).

[2] انظر ما ذكرناه سابقا ، والمهدية للأستاذ سعد محمد حسن (ص١٧٥) ونشأة الفكر الفلسفي للدكتور النشار (جـــ٢ص٢٠١،٢٠٢)

الرجعة :

أكثر الروافض على أن الأموات يرجعــون إلى الدنيــا قبــل يــوم الحساب[٣]

ويخطئ جولدزيهر إذ يقرر أن الرجعة إحدى العناصر الجوهرية فى نظريــة الإمامة عند كافة فروع الشيعة إذ هي ليست كذلك بالإطلاق[٤].

ويذكر الملطي السبئية في أول القائلين بالرجعة ، رجعة علي[٥] كذلــك ذكر ابن كثير أن عبد الله بن سبأ كان يذهب إلى رجعة الرسول محمــد صلى الله عليه وسلم ، [٦] وابن خلدون يرجع بعقيدة الرجعة إلى السبئية أيضا .

ويرى الدكتور النشار أن الفكرة لم تأخذ صورتهــا الكاملــة إلا عنــد الكيسانية فيما بعد[٧] أما قبل ذلك فإنما ترجع كخاطر سرعان ما اختفــى إلى سيدنا عمر بن الخطاب[٨] حين علم بوفاة الرسول صلــى الله عليــه وسلم : فقال :(ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما واعــده

---

[٣] المقالات للأشعرى (جـ١ص١١٤).

[٤] العقيدة والشريعة فى الإسلام (ص٢١٤) ، وهذا خطأ إذا أخذنا فى الاعتبار الصالحية والبترية من الزيدية

[٥] التنبيه والرد (ص٢٥،٢٦).

[٦] البداية والنهاية (جـ٧ص١٦٨).

[٧] نشأة الفكر الفلسفى (جـ٢ص٨٢)وما بعدها .

[٨] المصدر السابق (جـ٢ص٣١).

الله كما واعد موسى ، وليرجعن رسـول الله صلـى الله عليـه وسـلم فليقطعن أيدي ناس وأرجلهن[٩].. ويذكر النوبختي أن الكيسانية قـالت: يرجع الناس في أجسامهم التي كانوا فيها ، ويرجع محمد صلى الله عليـه وسلم وجميع النبيين فيؤمنون به ، ويرجع علي بـن أبي طـالب[١] ... ويذكر الشهرستاني مثل ذلك عن الكيسانية في شأن محمد بن الحنفية :أنـه يعود بعد الغيبة فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا ، ويذكر الشهرستانى أن (هذا أول حكم بالغيبية والعودة حكم به الشيعة، وجرى ذلـك في بعض الجماعة حتى اعتقدوه دينا وركنا من أركان التشـيع[٢]) .ويقـول الدكتور كامل مصطفى الشبيبي عن الجديد الذي ظهر فى التشيع - بعـد القول بالمهدية -(ولما مات محمد ابن الحنفية قالت الكيسانية من بقايـا أنصار المختار برجعة ابن الحنفية.. [٣]). ويذكر صاحب فوات الوفيـات فيما يذكره عن السيد الحميري أنه كان يرى رجعة محمد ابن الحنفية وأنـه - يقال - إن جعفرا الصادق عرفه خطأه في ذلك ، وأنه علـى ضـلال فتاب[٤] .وذهب البعض إلى رجعة أبي مسلم الخراساني[٥]، ومن القـائلين

---

[٩] العواصم من القواصم (ص٣٨) وقد ذكر محقق الكتاب رواية عن مسند الإمام أحمد مثل ذلك .

[١] فرق الشيعة (ص٣٨).

[٢] الملل والنحل (جـ١ص١٣١-١٢٤).

[٣] الفكر الشيعي للدكتور كامل مصطفى الشبيبي (ص٢٣،٢٤).

[٤] فوات الوفيات لابن شاكر (جـ١ ص٢٣-٢٥).

[٥] انظر فلوتن : السيادة العربية (ص١٢٢).

بالرجعة من الشيعة : الواقفة الممطورة ، ذهب بعضـــهم إلى أن موســى الكاظم الذي وقفت الإمامة لديه عندهم مات ، ولا تكون الإمامة لغــيره حتى يرجع[٦] .

أما الإمامية فيقول الشيخ المفيد: (اتفقت الإمامية على وجوب رجعة كثير من الأموات إلى الدنيا قبل يوم القيامة ، وإن كان بينـــهم في معــنى الرجعة اختلاف[٧]). ثم يقول : (أقول إن الله يرد قوما من الأمــوات إلى الدنيا في صورهم التي كانوا عليها فيعز فريقا منهم ويذل فريقا ... وقــد جاء القرآن بصحة ذلك وتظاهرت به الأخبار والإماميـــة بأجمعــها إلا شذاذات منهم[٨]) ويقول الشيخ محمد رضا المظفر : (ولا يرجع إلا مــن علت درجته في الإيمان أو من بلغ الغاية من الفساد ، ثم يصيرون بعد ذلك إلى الموت ، ومن بعده إلى النشور وما يستحقونه من الثواب والعقــاب)، ويبين في دفاعه عن هذه العقيدة أنها تفترق عـــن التناســخ ، وليســت مستحيلة في العقل ، ودلت عليها الأخبار المتواترة عن آل البيــت[١]، وإذا كان الشيعة يستشهدون على صحة عقيدة الرجعة بقوله تعــالى: (ربنــا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين) ، فإن الخياط المعتزلي يقرر عدم صحة هـــذا الاستدلال ، ويبين أن هذه العقيدة وإن كانت تصح في العقل إلا أنه ليس

---

[٦] فرق الشيعة للنوبختي (ص٦٧-٦٩).
[٧] أوائل المقالات (ص١٣).
[٨] أوائل المقالات (ص٥٠).
[١] عقائد الإمامية (ص٨٠).

كل ما كان كذلك يكون صحيحا ، إلا أن يرد به السمع ، والسمع لم يرد بذلك ، ويقرر أن الفرق الأخرى تنكر هذا القول : من المعتزلة والخوارج والمرجئة والحشوية والزيدية ، والجارودية ، والأمة كلها إلا أهل الإمامة[٢] .

البداء :

يذكر الشهرستاني البداء باعتباره بدعة من بدع الغلاة من الشيعة[٣]، إلا أن الإمام الأشعري يوسع الدائرة فيقول: (كل الروافض إلا شرذمة قليلة يزعمون أنه يريد الشيء ثم يبدو له فيه[٤]) ونحن نعلم أن أول من اشتهر عنه القول بالبداء هو المختار وكان يقول : (إذا جاز النسخ[٥] في الأحكام ، جاز النسخ في الأخبار) ، والشيخ المفيد يقول: (أقول في معنى البداء ما يقوله المسلمون بأجمعهم فى النسخ وأمثاله من الإفقار بعد الإغناء ، والإمراض بعد الإعفاء ... فأما إطلاق لفظ البداء فإنما صرت إليه بالسمع ولو لم يرد به سمع أعلم صحته ما استجزت إطلاقه .. ولكنه لما

---

[٢] الانتصار (ص٩٦)هذا بينما يذكر الشهرستاني أن الجارودية قالوا بالرجعة (جـ١ص١٠٤).

[٣] الملل والنحل (جـ١ص١٥٥).

(٤) المقالات (جـ٢ص١٠٧).

[٥] الملل والنحل للشهرستاني (جـ١ص١٣٢)ويميل الشهرستاني إلى اعتبار أن المختار إنما كان يذهب فى البدء إلى أنه فى غير العلم .

جاء السمع به صرت إليه على المعاني التي لا تأباها العقول ، وليس بيني وبين كافة المسلمين في هذا الباب خلاف وإنما خالف من خالف في اللفظ دون سواه.. [1]) ويقرر :

(أن البداء من الله يختص ما كان مشترطا في التقدير ، وليس هو الانتقال من عزيمة إلى عزيمة ، ولا من تعقب الرأي تعالى الله عما يقول المبطلون علوا كبيرا ..[2]) ويقول الشيخ محمد رضا المظفر : (قال الصادق (ع) : من زعم أن الله تعالى بدا له في شيء بداء ندامة فهو عندنا كافرا بالله العظيم ، وقال أيضا : من زعم أن الله بدا له في شيء و لم يعلمه أمس فأبرأ منه ، غير أنه وردت عن أئمتنا الأطهار روايات توهم القول بصحة البداء بالمعنى المتقدم ، كما ورد عن الصادق (ع) " ما بدا له في إسماعيل ابني .." والصحيح في ذلك أن نقول كما قال الله تعالى في محكم كتابه المجيد : " يمحو الله مايشاء ويثبت وعنده أم الكتاب " ومعنى ذلك أنه تعالى قد يظهر شيئا على لسان نبيه أو وليه أو في ظاهر الحال لمصلحة تقتضى ذلك الإظهار، ثم يمحوه فيكون غير ما قد ظهر أولا مع سبق علمه تعالى بذلك .. وقريب من البداء في هذا المعنى نسخ أحكام الشرائع السابقة بشريعة نبينا صلى الله عليه وسلم ، بل نسخ بعض الأحكام التي

---

(1) أوائل المقالات (ص٥٣).

(2) تصحيح الاعتقاد (ص٢٥).

جاء بها نبينا صلى الله عليه وسلم [٣]) هذا ويفسر العاملي العالم الشيعي المحدث البداء بالإبداء[٤].

الصفات :

تكلم الشهرستاني عن مواقف السلف المتقدمين والمتأخرين منهم في موضوع الصفات ثم تطرق إلى بيان مذهب الشيعة في ذلك ، فقال (الشيعة في هذه الشريعة وقعوا في غلو وتقصير ، أما الغلو فتشبيه بعض أئمتهم بالإله تعالى وقدس[٥] وأما التقصير فتشبيه الإله بواحد من الخلق ، ولما ظهرت المعتزلة والمتكلمون من السلف رجعت بعض الروافض عن الغلو والتقصير ، ووقعت في الاعتزال[١] ... ويعد الإسفراييني من المجسمة : السبئية ، البيانية ، المغيرية ، المنصورية ، المقنعية ، الهاشمية ،الشيطانية [٢] ، وهؤلاء من غلاة الشيعة – أو أغلبيتهم الساحقة – الذين يقول فيهم

---

(٣) عقائد الإمامية (ص٤٥).

(٤) عقيدة الشريعة فى الإمام الصادق للسيد حسين يوسف مكي العاملي (ص٥٧).

(٥) تكلمنا عن طرف من ذلك فى نظرة فرق الشيعة المختلفة إلى الإمام ثم نتكلم في موضع آخر عن الغلو الأعظم عند الكلام عن ادعاء الألوهية ، إنكارا منا لأن يكون مثل هذا النوع من الغلو منتسبا إلى الفرق الإسلامية فى شئ

(١) الملل والنحل (جـ١ص٨٤).

(٢) التبصير فى الدين (ص٧٠)وما بعدها

الشهرستاني إن بدعهم محصورة فى أربع : التشـــبيه والبـــداء والرجعـــة والتناسخ [٣]

وذهب هشام بن الحكم إلى أنه تعالى: جسم لا كالأجسام ؛ وصـــورة لا كالصور وله قدر لا كالأقدار[٤]، ويقول الخياط المعتزلي (..فهل كان على الأرض رافضي إلا وهو يقول : إن الله صورة ، ويروى في ذلك الروايات ، ويحتج فيه بالأحاديث عن أئمتهم ، إلا من صحب المعتزلة منهم قديمـــا فقال بالتوحيد فنفته الرافضة عنها ، و لم تقربه) [٥] ويذكر الأشـــعري أن الروافض ست فرق فيما يتصل بقضية التجسيم : خمس منها تدور حـــول التجسيم، وتقع فيه ، أو تضيف إليه التشبيه بالإنسان ، والسادسة (مـــن يزعمون أن ربهم ليس بجسم ولا بصورة ولا يشبه الأشياء ، ولا يتحـــرك ولا يسكن ولا يماس . وقالوا في التوحيد بقـــول المعتزلـــة والخـــوارج ، وهؤلاء قوم من متأخريهم ، فأما أوائلهم فإنهم كانوا يقولون ما حكينـــا عنهم من التشبيه[٦]).

---

[٣] الملل والنحل (جـــ١ص١٥٥).

[٤] المصدر السابق (ص ١٦٤).

[٥] الانتصار للخياط (ص١٠٥).

[٦] المقالات (جـــ١ص١٠٢ وما بعدها إلى ص١٠٥).

الشيعة والمعتزلة :

واضح مما تقدم أن الشيعة تطورت إلى الأخذ بمذهب المعتزلة في الصفات كما أنها أخذت بمذهبهم في العدل[1] والأمر الذي يستدعي البحث : كيف حدث هذا التطور ؟ وهل تتلمذ الشيعة على المعتزلة في هذا المضمار ؟

يقول الدكتور أحمد أمين : إن الشيعة قالوا في أصول الدين بقول المعتزلة ، إلا في مسائل معدودة في الإمامة ، ويتساءل : أيهما أخذ من الآخر ؟ ويذكر أن بعض الشيعة يزعمون أن المعتزلة هم الذين أخذوا عنهم : أخذ واصل عن أبي هاشم والحسن بن محمد بن الحنفية وعن جعفر الصادق .. ثم يرجح أن الشيعة هم الذين أخذوا عن المعتزلة ، إذ تتلمذ زيد بن علي لواصل بن عطاء ، وإذ كان يتشيع كثير من المعتزلة[2] .

والدكتور النشار يقف طويلا عند هذه المسألة : فيشير إلى محاولة الشيعة لإثبات أن القول بالعدل والتوحيد إنما نشأ في رحاب البيت العلوي ، وأنه انبثق من علي أولا ، ثم من محمد ابن الحنفية، وابنه أبي

---

[1] انظر العقيدة والشريعة لجولد زيهر (ص٢٢٣) .

[2] ضحى الإسلام (جـ٣ ص٢٦٧)ويذكر الخياط على رأس متشيعة المعتزلة أبا جعفر الإسكافي ،انظر الانتصار (ص٧٦) ويذكر الشهرستاني ميل النظام إلى الرفض : انظر الملل والنحل (جـ١ص٥٨ ،٥٩).

هاشم ثانيا، ثم أخذ به الأئمة جميعا[٣] حتى دخل في عقائد الإثني عشرية .. ويحكم بالخطأ على هذا الاتجاه ، ويحلل علاقة جعفر الصادق بزيد بن علي ، والملاحاة التي قامت بينهما بسبب علاقة الثاني بواصل بن عطاء واللقاء الذي تم بين جعفر وواصل وإنكار كل منهما على الآخر ، ويخلص من ذلك إلى أن جعفر لم يكن يوافق واصلا في عقيدته في العدل لا في المترلة بين المترلتين فحسب ، وأن القضية الأخيرة كانت موضع إنكار من زيد بن علي أيضا[٤] .

ويزيد المشكلة تعقيدا أن الأمر لا يقتصر على محاولة الشيعة إرجاع أصول الاعتزال إلى أئمتهم ، ليبرروا أخذهم بها ، بل يتعدى إلى محاولة بعض المعتزلة -أنفسهم - إرجاع آرائهم إلى أئمة البيت ، ليقووا الدعوة إليها ، ومثل هذا القول لا ينبغي أن يؤخذ على علاته لما نعرفه من محاولة الفرق جميعا الانتساب إلى علي رضي الله عنه ، (فالمجبرة وضعوا نفس الأئمة في سلسلة مشايخهم[١]).

ويقول الدكتور النشار إن زيدا (لم يتفق اتفاقا تاما مع معتزلية واصل ، من المحتمل أن يكون الزيدية بعد زيد اعتنقوا المذهب المعتزلي جملة ،ولكن ليس من الدقة في شئ أنهم أخذوا بكل تفصيلات المذهب)

---

[٣] انظر أيضا العقيدة والشريعة لجولدزيهر (ص٢٢٢).

[٤] نشأة الفكر الفلسفي (جـ٢ص١٦٥-١٦٨).

(٢)المرجع السابق (جـ٢ص١٦٥-١٦٨).

فلزيد رأيه الذي لا يتفق فيه مع المعتزلة في مسألة مرتكب الكبيرة ، والتحسين والتقبيح ، وأنه لابد في أول التكليف وابتدائه في العالم من رسول

وجمهور الزيدية يرون أن الله شيء لا كالأشياء والسليمانية لا يصفون الله بالقدرة على الظلم، وقد رأينا فيما سبق قول بعض الزيدية بقول أهل السنة ، وقول آخرين منهم بقول المعتزلة . وقول آخرين بقول الإمامية .

أما عن الإمامية فيذكر الدكتور النشار أن الباقر كان عدوا صريحا للمعتزلة[٣] وكان من رجال الحديث المتبعين للأثر ، وأن جعفر الصادق عليه السلام كان أقرب إلى أهل السنة والجماعة في آرائه الكلامية مع اعتزال غير واضح ، وأنه كان يكره واصلا وعمر بن عبيد كراهية شديدة ، وكره مذاهبهما ، ويذكر أن كتاب الانتصار للخياط وثيقة نادرة تثبت ما بين المعتزلة والشيعة الإمامية وبخاصة هشام بن الحكم - وهو تلميذ جعفر ووصيه وصديقه- من اختلافات كبرى في دقيق الكلام ، ويذكر أيضا آراء جعفر في القدر والجبر والاختيار مما لا يتفق فيه مع آراء المعتزلة ، ويصنف مراحل تطور الإمامية إلى الاعتزال على مراحل أربع : المرحلة السلفية القديمة على يد علي بن أبي طالب ، وحفيديه على زين العابدين ، ومحمد الباقر عليهم السلام ، والمرحلة الكلامية العقلية المتوسطة وهي أقرب ما تكون إلى الاتجاه الأشعري : على يد جعفر الصادق ، ومرحلة

---

[٣] نشأة الفكر الفلسفي (ص١٧١) .

التجسيم على يد تلامذة جعفر ، هشام ابن الحكم ، وهشام بن سالم الجواليقى ومؤمن الطاق ، وهذه المرحلة قدر لها أن تنتشر آراؤها، وظهر كتاب الانتصار المعتزلي في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، يؤرخها ويتصدى لها ، ثم ظهر كتاب أوائل المقالات للشيخ المفيد المتوفى (٤١٣هـ) وهو يمثل المرحلة الأخيرة من مراحل الشيعة الإمامية - فى العدل والتوحيد -، وتابعه في ذلك آخرون .

ويرجح المؤلف أن من عوامل احتضان الشيعة الإمامية للآراء الاعتزالية - فى المرحلة الأخيرة - ما يرجع إلى ظروف اضطهاد الأشاعرة للمعتزلة ولجوء هؤلاء لأحضان الشيعة ، يتقوى كل منهم بالآخر ، هذا بالإضافة إلى دخول كثير من الزيود فى الإمامية أو عودتهم إليها إذ حملوا معهم كثيرا من عناصر مذهبهم ومزجوه بمذهب الإثني عشرية[1] .

علاقة الشيعة بالغلاة :

حديثنا عن الغلاة هنا فى فصل الشيعة ليس لبسط آرائهم أو غلوهم، وليس إقرارا منا لدعوى دخولهم في نطاق التشيع وإنما هو للتعريف بجملتهم، باعتبار اغتذائهم بأصول الشيعة ، رضيت الشيعة بذلك أو كرهت ، أما الحديث التفصيلي عنهم ، فلقد ذكرنا من قبل أننا نؤثر أن

---

[1] انظر نشأة الفكر الفلسفى للدكتور النشار (حـ ٢ص ١٦٩ ، ١٧١، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٢)

نضعه في مكانه من حيث إدعاء الألوهية أو إدعاء النبوة ، أو غير ذلك من مهاوي الغلو والانحراف التي يبرأ منها الإسلام .

ونسارع هنا إلى تفسير أنه إن كان فيما ذكرناه عن بعض فرق الشيعة فيما سبق لمحة من الغلو هنا أو هناك عند الإمامية مرة ، والإسماعيلية الأولى مرة أخرى إلا أن إجمال المذهب في كل من هذه قضى بأن يعترف له بمكانه بين فرق المسلمين أما من يمكن أن نسميهم بالغلاة الخلص ، أو الذين يستغرقهم الغلو فلا يدع لهم ملجأ إلى الإسلام ، فأولئكم الذين لم نجد لهم بين فرق المسلمين موضع قدم ، ومن واجبنا أن نذكرهم هناك بين قرنائهم من أرباب العقائد غير الإسلامية ، أما هنا فنقتصر على ذكرهم إجمالا، للتعريف بعلاقتهم بالشيعة.

يقول الشهرستاني عن الغلاة : (هم الذين غلوا في حق أئمتهم، حتى أخرجوهم من حدود الخليقية وحكموا فيهم بأحكام الإلهية...) [٢]

ويقول الشيخ المفيد: (والغلاة من المتظاهرين بالإسلام هم الذين نسبوا أمير المؤمنين والأئمة من ذريته عليهم السلام إلى الألوهية والنبوة ووصفوهم من الفضل فى الدين والدنيا إلى ما تجاوزوا فيه الحد وخرجوا عن القصد وهم ضلال كفار) [١].

وأوائل الغلاة ظهروا بالكوفة منذ عهد علي رضي الله عنه ، بمقالة عبد الله بن سبأ ، وكان لهم بعد مقتل الحسين ملتقى أو ندوة بالكوفة في

---

[٢] الملل والنحل (حـ١ص١٥٥)

[١] تصحيح الاعتقاد (ص٦٣).

بيت هند بنت المتكلفة الناعطية ، وليلى بنت قمامة الناعطيـــة . وكـــان الناعطيون من أصحاب على في الكوفة وطائفة من طوائـــف جيشـــه في اليمن ، ويذكر الطبري أن هندا كان يجتمع إليها كل غال من الشـــيعة ، وكان عبد الله بن نوف - من دعاة المختار - من المترددين على ندوتها[٢]

.

ولقد تفاقم أمر الغلاة على يد مدعى النبوة ، والألوهية ، من مثـــل السبئية والغرابية والمغيرية، والبيانية، والمنصورية، والبزيغيـــة ، والعمريـــة، والخداشية، والمحمدية، والخطابية، والمقنعية ،والحربية، والعينية، والميميـــة، والسينية، وغيرهم[٣].

ومن المعروف أن الأئمة الذين ينتسب إليهم الشيعة الأوائل أنكروا ما نسبه إليهم الغلاة : فقد رمى علي في النار من دعاه إلها من هؤلاء ، ونفى عبد الله بن سبأ[٤]" وأنكر محمد بن الحنفية ما نسبوه إليه من إحاطته بعلـوم سرية[٥]، وجاهد محمد الباقر في صدر تيار الغلو ، فتبرأ من حمزة بن عمار

---

[٢] تاريخ الطبرى (جـ٢ص٧٣١-٧٣٣).

[٣] انظر الملل والنحل للشهرستان (جـ١ ص ١٥) ، والمقالات للأشعرى (جـ١ص٧٨) والفصل لابن حزم (جـ٣ص١٨٣-١٨٦).

[٤] الملل والنحل (جـ١ص١٥٥).

[٥] الطبقات لابن سعد كلامه عن محمد بن الحنفية .

البربري ولعنه في مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم ، كما تبرأ من سمعان والمغيرة[٦].

وفعل جعفر الصادق مثل ذلك[٧] ، ونسبت إليه تعاليم وأقوال لم يقلها[٨]) .

ومع ذلك فهل لنا أن نقول إنه كان لهم- أو لبعضهم - تأثير سلبي غير مقصود ساعد على نمو الغلو ؟

يقرر الدكتور مصطفى كامل الشبيبي : أن التباعد الذى كان حاصلا في مبدأ الأمر بين الشيعة وبين قادتهم العلويين، بفعل الضغط السياسي وبخاصة في عهد عبد الملك بن مروان ، (أدى بأهل الكوفة إلى أن يدينوا بالغلو ويرتفعوا بالأئمة من الإنسانية إلى الالهية[١]) ويعزو نمو حركة الغلو إلى ما حدث بعد مقتل الحسين رضي الله عنه من خلو مركز الزعامة من إمام يمارس القيادة بنفسه ، ولما تبرأ على بن الحسين من الغالين في الكوفة جعلوا يباشرون نشاطهم السياسي باسم الغلو باعتباره حزبا سياسيا مستقلا عن الأئمة لا يؤثر فيه رضاهم أو سخطهم ، ومن هنا نضج الغلو وتطور بحيث صار حركة لها فلسفتها واستقلالها[٢] .

---

[٦] فرق الشيعة للنوبختى (ص ٢٨،٢٤)

[٧] الملل والنحل للشهرستانى (حـ١ص ١٤٧).

[٨]) الإسماعيلية . للدكتور محمد كامل حسين (ص ٩) .

[١] الفكر الشيعى (ص١٦).

[٢] المصدر السابق(ص٢١) .

وأحب أن نقول هنا إنه يجب أن نأخذ في اعتبارنا ونحن بصدد تقدير حركة الغلو أنه ينبغي ألا ننظر إليها نظرة سطحية باعتبارها حركة يقوم بها كائدون للإسلام متربصون به فحسب ، بل يجب أن نقدر ما كان يلتبس بذلك من إخلاص لهذه الانحرافات الشنيعة ، وأن نقدر أثر هذا الإخلاص في ثباتها وتطورها، وخطورتها، ومن ثم ما كان يلزم آنذاك من مواجهتها ليس بالسيف فحسب بل بالمعالجة النفسية والفكرية .

فهؤلاء الذين يؤلهون عليا، ويعاقبهم علي بالإحراق بالنار دخلوا النار وهم يضحكون ويقولون : الآن صح لنا أنك إله[٣] ، وهؤلاء الذين ألهوا أبا جعفر المنصور جعلوا يطوفون بقصره ويقولون إن أبا جعفر خالقهم ورازقهم، ثم (زعموا أنهم بمنزلة الملائكة ، وخاطوا الحرير على مثال الأجنحة ، وغرزوا فيه الريش ، وصعدوا تلا عظيما بحلب ، وطاروا منه فتكسروا وهلكوا[٤]).

ومهما يكن من أمر فإن البغدادي – ونحن نتابعه في ذلك – يقرر أن جميع فرق الغلاة خارجون عن فرق الإسلام[١]، والحديث عنهم له مجال آخر .

---

[٣] البدء والتاريخ لابن طاهر المقدسي (جـ ٥ ص١٢٥).

[٤] المصدر السابق (ص١٣١،١٣٢) .

[١] الفرق بين الفرق(ص٢١) .

والشيعة بوجه عام لم يلتزموا بمحدودية العقل التي كان من شأنها أن تقف بهم دون إضافة بعض الغيبيات الاجتهادية - غالبا - إلى عقائدهم : كالإيمان بالرجعة ، والشك الافتراضي في اكتمال النص القرآني ، وضرورة الإمام ، وعصمة الإمام ، ونورانيته ، وعلمه الكامل والسري ووضع مبادئ الغلو فيه .

كما لم يلتزموا بالعقل العملي الذي كان من شأنه أن يدفع بهم ناحية تأييد ما ذهب إليه الإمام زيد ، من جواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل ولو من غير الفاطميين ، لمصلحة المسلمين ، وكان من شأنه أن يقف بهم دون الطعن في طائفة من الصحابة من شأن الطعن فيهم أن يؤدي إلى نتائج سلبية خطيرة بالنسبة للإسلام عموما ، وكان من شأنه كذلك أن يقف بهم دون الخروج على الإمام - في بعض التطورات التاريخية - خروجا استشهاديا ، خاليا من تدبر كاف للعواقب .

وهم بعد ذلك ذهبوا في مدى الجدل إلى مراحل انتقلت به من سرادقات النقاش ، إلى ساحات التنابز بالكفر ، والتحارب بين الدول الإسلامية .

الفصل الثالث

الفرق الذائبة

القدريـــــــــــــــــة (*)

يطلق اسم القدرية على القائلين بقدرة العبد على خلق أفعاله .. ومن هنا كانت تسميتهم بهذا الاسم[1].. وقيل لأنهم في رأيهم ذاك منكرون للقدر .. وقيل لأنهم اتخذوا من القدر موضوعاً لبحثهم ودراستهم[2] .

وللأشعري تفسير لهذه التسمية - يقوله مدافعاً عن اتهام يوجه إليه بأنه قدرى في قوله بأن الله يخلق الخير والشر معا : (إن القدري هو من يثبت القدر لنفسه دون ربه عزوجل ، وأنه يقدر أفعاله دون خالقه[3]).

(*) عدها من الفرق كل من البغدادي في الفرق بين الفرق ،والشهرستانى في الملل والنحل ، وابن الجوزي في تلبيس إبليس ، أما الإسفراييني فيذكرهم على أنهم المعتزلة في كتابه (التبصير في الدين).

(١) وحينئذ تكون النسبة إلى القدرة لا إلى القدر

(٢) انظر بحوث المعتزلة لنيلينو (ص١٩٨) وما بعدها .

(٣) الإبانة عن أصول الديانة (ص٧٣،٧٤) .

ويذكر الملطي عدة أصناف للقدرية : فصنف منهم يزعمون أن الحسنات والخير من الله والشر والسيئات من أنفسهم ، وصنف يقال لهم المفوضة : زعموا أنهم موكلون إلى أنفسهم أنهم يقدرون على الخير كله بالتفويض الذى يذكرون دون توفيق الله وهداه ، وصنف زعموا أن الله عز وجل جعل إليهم الاستطاعة تاماً كاملاً لا يحتاجون إلى أن يزدادوا فيه ، وصنف أنكروا أن يكون العلم سابقاً على ما به العباد عاملون وماهم إليه صائرون ، وصنف أنكروا أن الله عز وجل خلق ولد الزنا أو قدره أو شاءه أو علمه ، وصنف زعموا أن الله عز وجل وقّت لهم الأرزاق والآجال لوقت معلوم[٤] .

ويبدو أن هذه تفريعات على أصل القدرية ، وأنه يجمعهم القول بالاختيار في مقابلة مذهب القول بالجبر - أي أن الإنسان ليس مجبوراً بل هو مختلو حر فيما يأتي ويذر من الأعمال ، له أن يفعل هذا ويترك ذاك ، لا سلطان لأحد على إرادته ينتقل متى شاء ، ويمشي متى شاء ، وينام ويستيقظ متى شاء ، وإلا كان كالآلة أو كالجماد وحينئذ لا يكون لتكليفه معنى ولا لإثابته وعقابه [١] .

---

(٤) التنبيه والرد للملطي (ص١٦٥ -١٨٦) .

(١) انظر تاريخ الفرق الإسلامية للدكتور على مصطفى الغرابي (ص٢١) .

ولقد كان البحث في القدر من أوائل المسائل التي دار حولها التساؤل ثم الجدل بين المسلمين. ولقد رأينا ما كان من بوادر ذلك في عهد الرسول ﷺ والصحابة رضى الله عنهم.

ومن ذلك ما روى الأربعة بسندهم عن الإمام علي رضي الله عنه أنه (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم جالسا ذات يوم ، وفي يده عود ينكت به ، فرفع رأسه فقال : ما منكم من نفس إلا وقد علم مترلها من الجنة والنار ، قالوا يا رسول الله فلم نعمل ؟ أفلا نتكل ؟ قال اعملوا فكل ميسر لما خلق له . ثم قرأ فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى ، وأما بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى)

وقد بين الرسول الكريم في هذا الحديث الحل العملي للمشكلة ، والذي لم تلتفت إليه أذهان كانت قد توجهت مع خطوات العقل النظري .

إن المشكلة لاوجود لها في دائرة العلم الإلهي ، لأن سبق العلم الإلهي المحيط لا يمس قضية المسئولية البشرية من قريب أو بعيد ، من حيث إن العلم صفة كشف لا تأثير .

كذلك فإن حل المشكلة في دائرة الإرادة الإلهية قريب ، حيث إن الإرادة الإلهية يمكن أن تتعلق بمنح الإنسان إرادة يختار بها الفعل ومن ثم تكون المسئولية والثواب والعقاب على ما يختاره من إيمان أو كفر ومن طاعة أو معصية .

وأما حل المشكلة فيما يتعلق بالتوفيق بين مجالي المشيئتين فذلك طموح للعقل البشري لا يمكنه أن يرقى إليه مادام محدودا بحدوده ، وعليه هنا أن يتواضع معترفا بالجهل الدائم كاعترافه بالجهل الدائم في كيف يدبر الله أمور العالم .

وأما حل المشكلة في دائرة القدرة الإلهية تلك التي غاص فيها أرباب الفرق وهم يعالجون مشكلة الاستطاعة ، ووقوع الأثر بين مؤثرين ، وخلق أفعال العباد ،فذلك طموح للعقل البشري أشد ، يقتضيه مالا قبل له به من معرفة أبجدية الخلق وصنعة الألوهية .

لذا فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم يضع في الحديث المذكور أسس حل المشكلة :

بأن يصرف النظر عن وجهات العقل النظري ، ليتعامل مع المشكلة بمقاييس العقل العملي ، وليبين أن العمل البشري يكون مصحوبا بتيسيرات يمنحها الله للعبد عالما سبحانه وتعالى علما سابقا بما يتجه إليه العبد وبما يختاره ، وبما خلق له في هذه الحياة ، خاضعا فيها العبد للضرورات الحيوية للإنسان ، خضوعا يدفعه دفعا إلى ممارسة حياته والتصرف في أموره على الوجه الذي يستفيد فيه بقواه الممنوحة له عقليا وحسيا ووجدانيا ، لا يتوقف مع هذه الضرورة عن هذه الممارسة حتى يجيبه فيلسوفُ الجبر عما إذا كان له أن يمد يده إلى كوب الماء وهو عطشان ، أو إلى لقمة الطعام وهو جوعان ، ذلك ترف العقل النظري وإسرافه على نفسه ، والدعوة القائمة هي في قوله صلى الله عليه وسلم (

اعملوا) ولما كان لابد من العمل فالأولى بالمرء أن يعمل باعتباره مسئولا عن عمله ، لأنه من وجهة النظر العملية ما شيء يخســـره العـــاملون إذا عملوا باعتبارهم مسئولين ، بينما الطامة الكـــبرى محتملـــة إذا عملـــوا باعتبارهم مجبورين بينما هم في واقع الأمر يـــتُوقع أنهم ليسوا كذلك .

هذا هو الحل العملي للمشكلة كما وضعه الرسول صلى الله عليه وسـلم ، والذي لم تلتفت إليه أذهان لمذاهب كانت قد توجهت بعيدا مع خطوات العقل النظري .

وسنذكر هنا رواد هذه المذاهب ، وقد ظهروا بالفعل في زمن المتـــأخرين من الصحابة واتخذ منهم الصحابة موقف التبرؤ والإنكار .

عمر المقصوص

كان رائد القول بالقدر ، نادى بذلك في دمشق ، حيث كـــان أســـتاذاً لمعاوية الثاني ، شديد التأثير فيه إلى حد أن دفعه إلى اعتزال الخلافة إثـــر مبايعة الناس له بها، فقتله الأمويون من أجل ذلك[٢] .

ويأتي بعده معبد الجهني :

ذهب في البصرة مذهب عمر المقصوص في الشام ، وذلك حيث كـــان يعيش ويرى المعاصي ترتكب ويعتذر عنها بالقدر ، فأعلن مذهبه وانتشـــر

---

(٢) البداية والنهاية (جـــ٦ ص١٦) و لم أعثر على تحقيق مذهب عمر المقصوص في قولـــه بالقدر مما يجعلنا نكتفي بأخذه على المعنى الذي يشمل القدرية عموما .

المذهب ، وقدم المدينة (فأفسد فيها ناساً) وتبعه قوم ، وقاومه الصحابة ، وخرج معبد مع ابن الأشعث فأخذه الحجاج فعذبه ، ثم قتله ، قيل في عام (٨٠ هـ) وقيل بعدها ، وقيل إن قاتله - صلبا - عبد الملك بن مروان[٣] .

وفى شأن انتشار مذهبه يذهب الدكتور النشار إلى أن عقائد معبد الجهني قد انتشرت مثل انتشار النار في الهشيم في العالم الإسلامي[٤] ونرى أن في هذا التقرير مبالغة لأنه مستند إلى عبارة ذكرها (طاش كبري زاده) نصها :

(.. وما بقى من سلم من هذه المذاهب الباطلة إلا شرذمة قليلة من خواص العلماء والسلف الصالحين ممن عصمهم الله عن الزيغ والطغيان[٥]) والواقع أن (طاش كبري زاده) لم يكن يتحدث في هذه العبارة عن معبد فحسب أو عن القدرية فحسب ، وإنما كان يتحدث عنهم وعن التطورات التي حدثت بعدهم ، إذ يقول : (.. إلى أن ظهرت قواعد الاعتزال ونشأت مذاهب الضلال حتى تفرق أهل الإسلام إلى ثلاث وسبعين فرقة .. وهكذا تشعبت المذاهب وظهرت الأهواء لاسيما مذهب

---

(٣)انظر الفرق بين الفرق للبغدادي (ص٩٨)والهامش للمحقق ، والبداية والنهاية لابن كثير (جـ٩ ص٣٤)

(٤) نشأة الفكر الفلسفي (جـ١ص٣١١) .

(٥) المصدر السابق .

الاعتزال لأنه مبني على الظواهر والأوهام ، فتميل إليه طباع العوام ، ومـا بقى من سلم من هذه المذاهب...
إلخ [(1)]

ومهما يكن من أمر فلا بد أنه كان لهذا المذهب قدر من الانتشـار ، يكافئ ما أورده التاريخ من أخبار المقاومة التي لقيها في المدينة والعـراق ، والشام ، على لسان الصحابة وغيرهم من التابعين ويكافئ أيضاً ما نتـج عنه من اتجاهات كلامية راسخة ، كما يكافئ ما كان يلابسه من ظروف بيئية مواتية ، تتمثل في الظلم والجرأة عليه ، والجرأة على ارتكاب الآثام ، مع الاعتذار عن ذلك كله بالقدر[(2)] ، ثم هو يكافئ أخيراً ما كان معروفـاً عن معبد من الصدق والصلاح[(3)] كل هذه عوامـل تشـير إلى انتشـار المذهب في المجتمع الإسلامي .

ولا ينبغي أن ننتقل هنا إلى الكلام عمن أخذ عن معبد، قبل أن نشـير إلى من أخذ هو عنه: فيذكر بعض المؤرخين أن معبداً أخذ عمن يدعـى: سوسن، تارة، وسوس أخرى وسنسويه وأبو يونس والأسواري ، تارات ، وهو رجل من أهل العراق كان نصرانياً، ثم أسلم وصحب معبداً ، وعلمه

(١) مفتاح السعادة (جـ٢ص ١٦٣) .
(٢) المعارف لابن قتيبة (ص١٩٥)
(٣) انظر فجر الإسلام لأحمد أمين (ص٢٨٥) .

القول بالقدر، وزينه له[٤] ، أما الدكتور النشار فيقرر أن هذا اتهام مخترع قصد به تبرير مقتل معبد[٥] .

ونحن لا نعتقد أن مثل هذا الاتهام يفسر وحده دعوى اعتناق معبد لهذا الرأي أو انتشار رأيه في بيئات إسلامية مختلفة ، إذ لا بد أنه كانت هنالك عناصر متعددة متضافرة دعت إلى الأخذ به ، ولم يكن التيار المسيحي – وقد كان هناك – إلا عنصراً من العناصر لا ينبغي إعطاؤه قدراً من الأهمية أكثر مما يستحق .

أما عن الأرض التي نبعت منها القدرية ، فقد رأينا معبداً، تراوده الفكرة بالبصرة، إذ كان يأتي الحسن البصري هو وعطاء بن يسار ، فيسألانه عن الملوك وظلمهم ونهبهم واحتجاجهم بعد ذلك بالقدر، فيقول الحسن: (كذب أعداء الله[٦]) فيأخذ معبد من ذلك وجهته إلى القدر .. وإذن فقد نشأ المذهب بالعراق ، كما نشأ من قبل على يد عمر المقصوص في دمشق، والدكتور أحمد أمين يرى أن السيل سال بالعراق والشام معاً ، وأنه من الصعب تعيين الأسبق[٧] .

---

(٤) الخطط للمقريزي ومصادر أخرى : نقل عنها جار الله زهدي في كتابه المعتزلة (ص٢٦) ومحيي الدين عبد الحميد في هامشه على المقالات للأشعري (جـ١ ص٩، ١٠) وعلى الفرق بين الفرق للبغدادي (ص١٨) .

(٥) نشأة الفكر الفلسفي (جـ١ ص٣١) .

(٦) المعارف لابن قتيبة (ص ١٩٥).

(٧) فجر الإسلام (ص ٢٨٦) .

رسالة الحسن البصري إلى عبد الملك ابن مروان :

ويرجح الدكتور النشار أن الحسن البصري كان قدرياً في مرحلة من مراحل حياته ويؤيد ذلك بما أشرنا إليه آنفاً. ثم بما ورد عن أيوب السختياني (ت١٣١هـ) - وكان شديداً على القدرية ، يعمل على نشر عقيدة الجبر - أتاه وهدده ببني أمية(٣)، ثم بما حكي من رسالة له إلى عبد الملك بن مروان - وفى رواية إلى الحجاج - أجابه فيها عن سؤاله عن القدر ، بما يوافق مذهب القدرية، وقد أشار الشهرستانى إلى هذه الرسالة ، وأوردها ابن المرتضى على النحو التالي: (أما بعد ، فإن الأمير أصبح في قليل من كثير مضوا، والقليل من أهل الخير مغفول عنهم.. وقد أدركنا السلف الذين قاموا لأمر الله واستنوا بسنة رسول الله ﷺ ، فلم يبطلوا حقاً، ولا ألحقوا بالرب تعالى إلا ما ألحق بنفسه ، ولا يحتجون إلا بما يحتج الله تعالى به على خلقه وقوله الحق " وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون " ولم يخلقهم لأمر ثم حال بينهم وبينه ، لأنه تعالى ليس بظلام للعبيد ولم يكن أحد من السلف يذكر ذلك ولا يجادل فيه ، لأنهم كانوا على أمر واحد ، وإنما أحدثنا الكلام فيه لما أحدث الناس من الفكرة له ، فلما أحدث المحدثون في دينهم ما أحدثوه أحدث الله للمتمسكين بكتابه ما

---

(٣) نشأة الفكر الفلسفي (جـ١ ص٣٠٨ -٣١) .

يبطلون به المحدثات ويحذرون به من المهلكات .. فافهم أيها الأمير ما أقوله فإن ما ينهى الله عنه فليس منه ، لأنه لا يرضى ما يسخطه من العباد ، لأنه تعالى يقول : " ولا يرضى لعباده الكفر "، فلو كان الكفر من قضائه وقدره لرضي عن عمله ، ولو كان الأمر كما قال المخطئون لما كان لمتقدم حمد فيما عمل، ولا على متأخر لوم ، ولقال تعالى جزاء لما عملت بهم و لم يقل جزاء بما كانوا يعملون.. إن أهل الجهل قالوا إن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء ، ولو نظروا إلى ما قبل الآية وما بعدها لتبين لهم أن الله تعالى لا يضل إلا بتقدم الفسق والكفر، لقوله تعالى: " ويضل الله الظالمين " ، أى يحكم بضلالهم " فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم ، وما يضل به إلا الفاسقين ". واعلم أيها الأمير أن المخالفين لكتاب الله وعدله يعولون في أمر دينهم بزعمهم على القضاء والقدر ثم لا يرضون في أمر دنياهم إلا بالاجتهاد والبحث والطلب ، والأخذ بالحزم فيه ، ولا يعولون في أكثر دنياهم على القضاء والقدر[1]).

يقول زهدي جار الله إن هذا الخبر يفهم أن الحسن كان يميل إلى حرية الإرادة ، وأن معبداً الجهنى كان يجد منه تشجيعاً وتعضيدا[2] .

ويقول طاش كبري زاده: (إن الحسن البصري تكلم في شئ من القدر فرجع عنه ثم أنكر عليه أشد الإنكار[3]).

---

(١) المنية والأمل (ص١٢ -١٤) .

(٢) المعتزلة (ص٣٥) .

(٣) مفتاح السعادة (جـ١).

ويقول ابن قتيبة عن الحسن : (وكان تكلم في شئ من القدر ثم رجع عنه)[٤].

ويقول الشهرستاني في شأن الرسالة السابقة (لعلها لواصل بن عطاء فما كان الحسن ممن يخالف السلف في أن القدر خيره وشره من الله تعالى فإن هذه الكلمات كالمجمع عليها عندهم[٥]) .

وعندي أن الرسالة إن صح صدورها من الحسن ، فإنها لا تعني بالضرورة القول بإنكار القدر ، وإنما هي تعالج واقعاً عملياً يعتذر فيه المسلمون عن ذنوبهم بالقدر ، وهذا هو ما يعنى الحسن - .. ويهتم بالرد عليه ومغالبته ، ومن ثم فلا محل للقول بأنه كان قدرياً وقتاً ما ، ثم رجع ، ولا لاتهامه بإنكار القدر ، ومع ذلك فلا ينكر أنها مقالة صالحة لاستغلال القدرية ولأن يقوموا بالتلمذة عليها ... وليس ذلك مما يؤخذ على الحسن ، الرجل الذي يشارك الناس حياتهم ويهتم بأمرهم في عصر يموج بالتيارات المتصارعة، ويشارك فيه الفكر الحياة و لا ينعزل عنها.

غيلان الدمشقي :

وتأتى بعد معبد الشخصية البارزة بين رجال القدرية : غيلان بن مروان الدمشقي.

---

(٤) المعارف (ص١٩٥) .

(٥) الملل والنحل .

يقول ابن قتيبة: (غيلان الدمشقي: .. لم يتكلم أحد قبله في القدر ودعا إليه إلا معبد الجهني، وكان يكنى أبا مروان ، وأخذه هشام بن عبد الملك فصلبه بباب دمشق[1]).

ويرجح الدكتور النشار أن الباعث لهشام إلى مقتله لم يكن هو قوله بالقدر ، وإنما كان لأنه سمعه يطعن آباءه وأجداده على ملأ من الناس في دمشق.

وكان قد وصل إلى عمر بن عبد العزيز قول غيلان في القدر ، فأحضره وناقشه ووبخه وحذره ، فأعلن توبته وأمسك حتى مات الخليفة[2]).

وإذا كان من المعروف أن غيلان أخذ مذهبه في القدر عن معبد الجهني أو تتلمذ عليه فيه .. فإن ابن المرتضى يذهب إلى أنه أخذه عن الحسن بن محمد ابن الحنفية ، كما أخذ عنه ميله إلى الإرجاء ، وهنا يقول الشهرستاني : (جمع غيلان بين القدر والإرجاء[3]) ويذكر الرازي أن الغيلانية يجمعون بين الاعتزال والإرجاء [4].

ومما يصور مذهب غيلان في القدر قوله في رسالة له إلى عمر بن عبد العزيز : (..فهل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما يصنع أو يصنع ما يعيب ، أو يعذب على ما قضى ، أو يقضي على ما يعذب عليه ، أم هل

---

(١) المعارف (ص٢١٢).

(٢) التنبيه والرد للملطي (ص١٦٨) .

(٣) الملل والنحل (جـ١ ص١٢٧) .

(٤) اعتقادات (ص٤٠) .

وجدت رشيداً يدعو إلى الهدي ثم يضل عنه ، أم هل وجـــدت رحيمـــاً يكلف العباد فوق الطاقة ، أو يعذبهم على الطاعة ، أم هل وجدت عـدلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم ، وهل وجدت صادقاً يحمل الناس علـــى الكذب أو التكاذب بينهم؟ كفى بيبان هذا بياناً ، وبالعمى عنه عمى[*])

هذا وقد ذهب غيلان إلى أن الاستطاعة هي السلامة وصحة الجـــوارح وتخليتها من الآفات ، وهو نفس ما ذهب إليه بشر بن المعتمر وثمامة بـــن أشرس من المعتزلة[٢] من بعد .

لذا عد المعتزلة غيلان من رجالهم : اعتبره بن المرتضى من رجال الطبقـــة الرابعة منهم ، وقرر الخياط أنه كان معتزلياً يقول بأصولهم الخمســـة[٣] .

وأيضاً يعتبره طاش كبري زاده من أئمة المعتزلة[٤] .

أما قول غيلان في حقيقة الإيمان فهو ما جعله – في نظر مؤرخي الفرق – متابعا لأبي ثوبان المرجئ في قوله إن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله تعـالى ، وفي تأخيره العمل كله عن الإيمان وبتعويله على العقل ، إذ يجعل (مـــا جاز في العقل تركه فليس من الإيمان[٥])

---

[*] المنية والأمل لابن المرتضى (ص١٦ ، ١٧).

(٢) المقالات للأشعرى (جـــ١ ص٢٧٤).

(٣) الانتصار (ص٩٣) .

(٤) مفتاح السعادة (جـــ٢ ص١٦٥).

(٥) الملل والنحل للشهرستاني (جـــ١ ص١٢٧) .

ولكن غيلان يذهب خطوة أعمق إذ يربط بين حركة العقل في التفكير ، وبين المرحلة التي يكون فيها الإيمان ، إذ يجعل الإيمان هو المعرفة الثانية بالله والمحبة له والخضوع والإقرار بما جاء به الرسول ، وبما جاء به من عند الله ، أما المعرفة الأولى فهي فطرية ضرورية : يحدث العلم الفطوي - أولاً - بأن للعالم صانعاً ولنفسه خالقاً ، وهذه المعرفة لا تسمى إيماناً ، ثم يكون الإيمان تالياً لذلك بما يسميه المعرفة الثانية (٦) .

وهنا نقول إن غيلان كان رائداً في بحث الصلة بين العقل والإيمان ، وإنه وقف من العقل موقفاً تتمثل فيه الريادة كذلك ، إذ في الوقت الذي يجعل فيه للعقل دوراً أساسياً سابقاً على الإيمان ، يسلبه في قيامه بهذا الدور الأساسي طاقته على اللحاج ، ويجرده من دوره الجدلي ويجعله أشبه بالحدس (بالنور الذي يقذفه الله في القلب).

ولذا - فيما أحسب - يتعرض مذهبه - أو تتعرض آراؤه - للتهوين ، إذا ما عددناه قدرياً لا أكثر ، إذ ينتج عن ذلك أن نهدر جانبا من قيمته الحقيقية ، وبخاصة إذا قررنا أن القدرية سرعان ما ذابت ، وقامت عليها أو بها مذاهب المعتزلة.

---

(٦)الملل والنحل للشهرستاني (جـ١ ص ١٢٩ ، ١٣٠) .

الجبرية (*)

الجهمية :

يقول الشهرستاني عن الجهمية (أصحاب جهم بن صفوان وهو من الجبرية الخالصة ظهرت بدعته بترمذ...[1])

وقد كان جهم من أنصار الحارث بن سريج في خروجه على مروان بن محمد ، آخر خلفاء بني أمية، وكان يقرأ سيرته على الناس، وانتهى الأمر بمقتل الحارث عام (١٢٨هـ). أما جهم فقيل إنه قتل في إحدى المعارك التي خاضها أنصار الحارث، وقيل : بل أسر فأوقف بين يدي سلم بن أحوز ، فأمر بقتله[2] .

ويؤكد البغدادي أن جهما قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال ، وأنكر الاستطاعات كلها[3] ...

(*) الجبرية عدها من الفرق كل من : البغدادي يذكرهم بأسماء فروعهم من الجهمية والبكرية والضرارية والنجارية ، وكذلك يفعل الإسفراييني في التبصير في الدين ، ويذكرهم باسمهم العام الرازى ي في كتابه " اعتقادات فرق المسلمين والمشركين " ويذكرهم بفروعهم الأشعري في المقالات وابن الجوزي في تلبيس إبليس .

(١)الملل والنحل (جـ١ ص٧٩) .

(٢)البداية والنهاية لابن كثير (جـ١ ص٢٧) .

(٣) الفرق بين الفرق للبغدادي (ص١١١) .

ويذكر الشهرستاني أنه كان يقول (.. إن الإنسان لا يقدر على شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله ، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وتنسب إليه الأفعال مجازا كما تنسب إلى الجمادات ،والثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال كلها جبر ، قال : وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً[٤]).

ويورد الأشعري قول الجهمية (إنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا لله وحده ، وإنه هو الفاعل ، وإن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال : تحركت الشجرة ودار الفلك ، وزالت الشمس ، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه، إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل ، وخلق له إرادة للفعل واختياراً له ، منفرداً بذلك كما خلق له طولاً كان به طويلاً ولوناً كان به متلوناً[١]).

والدكتور النشار يلاحظ بحق ، ما بين النص الأخير المنقول عن الأشعرى والنص السابق له المنقول عن الشهرستانى، من خلاف، إذ ينحو الأخير نحواً أقل جبرية، فالإنسان – على حسب رواية الأشعرى – ليس مجبراً جبر الحيوانات أو الجمادات الصماء ، إذ أن الله خلق له قوة بها يفعل ويريد ، وخلق له اختياراً ، انفرد به الإنسان دون غيره من الكائنات ،

---

(٤)الملل والنحل (جـ١ ص٨٠) .

(١)المقالات .. (جـ١ص٣١٢) .

فالجهم إذن يجعل في هذا الجبر بعض الاختيار ، ويقترب بذلك إلى حــد ما من المذهب الكسبي الأشعري[٢] .

وإذن فالجهم – على أساس رواية الأشعرى – لم ينكــر الاسـتطاعات كلها، كما ذكر البغدادي، و لم يسلب عن الإنسان الاسـتطاعة ، كمـا ذكر الشهرستاني.

بل أكاد أقول إنه اقترب من مذهب المعتزلة أنفسهم، في قولهــم بــأن القدرة الخالقة في العبد لأفعاله هي قدرة أودعها الله فيه وخلقها من أجله، يصير بها متمكناً من الفعل والترك ، بل يقترب بذلك من مذهــب إمــام الحرمين[٣] .

هذه هي آراء جهم في أفعال العباد، وضع بها على رأس فرقة (الجبريــة) والرجل يستحق تقويماً جديداً ، وبخاصة إذا لاحظنا أنه كانت لــه آراؤه في موضوعات أخرى، لا تقل أهمية عن اتجاهه السابق.

ذهب جهم في موضوع الصفات إلى أنه تعالى لا يوصــف بشــيء ممـا يوصف به خلقه فنفى كونــه حيــاً عالمــاً .. وأثبــت كونــه قــادراً فاعلاً[٤]موجداً خالقاً محيياً مميتــاً، لأن هــذه الأوصــاف مختصــة بــه

---

(٢) نشأة الفكر الفلسفي (جـ١ ص٣٤٥) .

(٣) انظر العلم الشامخ للمقبلي (ص٢١٥)

(٤) الملل والنحل للشهرستاني (جـ١ص٧٩) .

وحده[٢] ويحكى عنه أنه كان يقول : لا أقول إن الله – سبحانه – شيء لأن ذلك تشبيه له بالأشياء[٣] .

وزعم أن علم الله تعالى حادث[٤] وأثبت علوماً حادثة للباري تعالى لا في محل (قال: لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه ، لأنه لو علم ثم خلق ، أفبقي علمه على ما كان أم لم يبق ؟ فإن بقي فهو جهل ، فإن العلم بأن سيوجد غير العلم بأن قد وجد ، وإن لم يبق فقد تغير، والمتغير مخلوق ليس بقديم .. وإذا ثبت حدوث العلم فليس يخلو : إما أن يحدث في ذاته تعالى ، وذلك يؤدي إلى التغير في ذاته ، وأن يكون محلاً للحوادث ، وإما أن يحدث في محل فيكون المحل موصوفاً به لا الباري تعالى .... فتعين أنه لا في محل ، فأثبت علوماً حادثة بعدد الموجودات المعلومة[٥]).

واحتج في حدوث العلم ، بأن قال: (لو كان علم الله تعالى لم يزل لكان لا يخلو من أن يكون هو الله أو غيره، فإن كان علم الله غير الله وهو لم يزل فهذا تشريك لله تعالى، وإيجاب الأزلية لغيره تعالى معه وهذا كفر، وإن كان هو الله فالله علم وهذا إلحاد[٦]).

---

(٢) الفرق بين الفرق للبغدادي (ص٢١١) وانظر التبصير للإسفراييني (ص٦٤) .

(٣)المقالات للأشعري (جـ١ ص ٣١٢) .

(٤) الفرق بين الفرق للبغدادي (ص ٢١١) .

(٥)الملل والنحل للشهرستاني (جـ١ ص٧٩) .

(٦)الفصل لابن حزم (جـ٢ ص١٢٧).

وينسب بعض مؤرخي الفرق إلى الجهمية أقوالاً منـــها: أن الله في كـــل مكان (..حتى في الأمكنة القذرة...) ومنها: لا نقول إن الله بـــائن مـــن الخلق ولا غير بائن، ولا فوقهم ولا تحتهم ، ولا بين إيمانهم ولا عن شمـــالهم ... ولا نقول إن الله قوى ولا شديد ، ولا حـــي ، ولا يغضـــب ، ولا يرضى .... وأن العباد لا يرون الله ولا ينظـــرون إليـــه في الجنـــة ولا غيرها... (٧)

وأنكر (جهم) أن يكون الله على العرش ، أو أن له كرسياً ، وأن يكـــون الله في السماء دون الأرض(٨) .

وإذن فقد تكلم جهم في الصفات ، على نطاق أوسع ممن سبقه وأعمـــق ، ووضع قضية الصفات كقضية رئيسية في موضوعات الكلام - مؤسســـاً للمعتزلة وليذوب فيها مذهبه في هذا الأمر من بعده - وهو بذلـــك لا ينحصر داخل نطاق قضية الأفعال وخلقها كما يوهم بذلك وضعه تحـــت مذاهب الجبرية .

وهنا يكون اتصال جهم بأستاذه في قضية الصفات : الجعد بن درهـــم (أول من تكلم في الصفات الجعد بن درهم فإنه نفاها ....(٢)) وفى القـــول بخلق القرآن كقضية لازمة للقول بمقالته في الصفات .

---

(٧) التنبيه والرد للملطي (ص٩٧ ، ٩٨) .

(٨) المصدر السابق (ص ٩٩ ،١٠٣ ،١٠٤) .

(٢) ابن الأثير (جـــ ٥ ص ١٠٤) .

وقد اتهم الجعد بأنه أخذ بدعته هذه من بنان بن سمعان ، عن طالوت ابن أخت لبيد ابن أخت أعصم.. ولبيد عاصر الرسول ﷺ واشتغل بالسحر وكان يقول بخلق القرآن .. وأخذها لبيد عن يهودي باليمن[٣]

وأقام الجعد بدمشق حتى أظهر بدعته تلك، ثم هرب إلى الكوفة، فلقيه فيها الجهم بن صفوان ، فتقلد هذا القول عنه، ووقع الجعد في يد خالد بن عبد الله القسري - أمير العراق - فذبحه في عيد الأضحى ، وكان قد أخذ عنه تلك المقالة - أيضاً - المغيرة بن سعيد العجلي فظفر به خالد القسري وقتله ، وانتقلت مقالة خلق القرآن من الجهم إلى بشر المريسي إلى أحمد بن أبي دؤاد ، فصارت من أقوال المعتزلة ومبادئهم الأساسية[٤] .

وفى السمعيات: ينسب الملطي إلى جهم إنكاره أو تأويله: للميزان، والصراط ، والحافظين والكاتبين ، وملك الموت ، وعذاب القبر ، ومنكر ونكير ، والشفاعة : ينكر ما اقتصر وروده على الحديث ويؤول ما ورد في القرآن الكريم[٥] ، وينسب إليه إنكاره خلق الجنة الآن [٦]

---

(٣) ويرجح الشيخ الكوثرى عدم صحة هذا السند : انظر هامش الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (ص٥٦) .

(٤)انظر البداية والنهاية لابن كثير (جـ ٩ ص٣٥٠) وما بعدها .

(٥) التنبيه والرد للملطي (ص١٠٦) وما بعدها .

(٦) المصدر السابق (ص١٣٧)

وينسب إليه البغدادي القول بأن الجنة والنار تبيدان وتفنيان[٢]. ويذكر الشهرستاني أنه يعتمد في ذلك على أنه (..لا تتصور حركات لا تتناهى آخراً ، كما لا تتصور حركات لا تتناهى أولاً ، وحمل قوله تعالى " خالدين فيها " على المبالغة والتوكيد دون الحقيقة في التخليد).وهي فكرة ورثها أبو الهذيل العلاف من المعتزلة وطورها .

ولجهم مذهب في حقيقة الإيمان يقول فيه: (إن الإيمان هو المعرفة بالله ورسله، وبجميع ما جاء من عند الله فقط ، وأن الكفر بالله هو الجهل به ... وأن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لا يكفر بجحده ، وأن الإيمان والكفر لا يكونان إلا في القلب دون غيره من الجوارح[٣]).

وإذا كان بعض العلماء يحاول تخريج قول جهم هذا بأنه ربما كان يقصد الإيمان في مقابلة الإسلام وأنه لم ينقل قوله في الإسلام ... وأنه لعله كان يرى أن الإسلام هو النطق بالشهادتين[٤] فإننا نرى أن هذا لا يتمشى مع ما نقله الإمام الأشعري عنه من قوله بأن (من أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لا يكفر بجحده).

وإذن فقد تكلم جهم في مسائل كبرى من مسائل علم الكلام : أفعال العباد ، وصفات الله وحقيقة الإيمان ،وإنه ليبدو من آرائه التي

---

(٢) الفرق بين الفرق (ص٢١١) وكذلك الخياط في الانتصار (ص١٨).

(٣) المقالات للأشعري (جـ١ ص١٩٧ ،١٩٨) وكذلك الملل والنحل للشهرستاني (جـ١ص٨٠).

(٤) السبكيd في طبقات الشافعية (جـ١ص ٤٣-٤٦) .

عرضناها تعويله على العقل ، وانطلاقه معه بغير حدود ، وجرأته على التأويل ، وتأكيده لمبدأ التنزيه ، ومجابهته لتيارات التشبيه أو التجسيم ، ومشاركته في الصراع السياسي ، واندماجه في حياة المجتمع .

ومن ثم (كان لجهم تأثير خطير في الفكر الإسلامي ...) كما يقول عنه الدكتور النشار وإن كنت لا أتفق معه في قوله عنه إنه (.. أول من خاض مشكلة المعرفة بمعناها الفلسفي[٥]) ، وذلك لما رأيناه من قبل من لمحة أصيلة لدى غيلان الدمشقي في هذا الموضوع .

أما عن تأثر جهم ... فقد رأينا تتلمذه على الجعد بن درهم ، ويبقى أن نشير إلى تأثره السلبي بمقاتل بن سليمان ، حيث كان يتصدى لمعارضة اتجاهه التشبيهي الشيعي ، وحيث وضع كل منهما كتاباً على الآخر[١] .

ولقد ذابت آراء جهم وتوزعت من بعده بين الفرق : الضرارية والبكرية ، وبخاصة فرقة المعتزلة كما يتضح من قولهم في الصفات وخلق القرآن ، إلا أنه مع ذلك كان له أتباع ينسبون إليه إلى وقت متأخر – إلى زمان البغدادي (ت٤٢٩هـ) - الذي يقول (وأتباعه اليوم بنهاوند ، وخرج إليهم في زماننا إسماعيل بن إبراهيم بن كسبوس الشيرازى الديلى ، فدعاهم إلى مذهب شيخنا أبي الحسن الأشعري فأجابه قوم منهم ، وصاروا مع أهل السنة يداً واحدة والحمد لله على ذلك[٢]).

---

(٥)نشأة الفكر الفلسفي (جـ١ص٣٩١).

(١)المصدر السابق جـ١ص٢٣٢ -٣٢٤).

(٢) الفرق بين الفرق للبغدادي (ص٢١٢).

وننتقل بعد ذلك إلى متابعة تيار الجبرية في ظهوره في فرق أخرى..

يذكر المؤرخون من الجبرية : الضرارية والبكرية[٣] ، ويذكـــرون أن ظهور جهم ، وبكر ، وضرار ، كان في أيام ظهور واصل بن عطاء[٤] .

الضرارية :

أصحاب ضرار بن عمرو ، وحفص الفرد ..

قالا : الباري تعالى عالم قادر حي ، على معنى أنه ليس بجـــاهل ولا عاجز ولا ميت ، وأثبتا لله ماهية لا يعلمها إلا هو ، وأرادا بذلك أنه يعلم نفسه شهادة ، لا بدليل ولا خبر كما نعلمه نحن .

وأثبتا رؤية الباري يوم الثواب في الجنة ، عن طريق حاسة سادســـة للإنسان .

وقال ضرار : لا يجب على الله شئ بحكم العقل .

وفى أفعال العباد قالا : هي مخلوقة للباري تعالى حقيقة ، والعبد مكتســبها حقيقة ، وجوزا حصول فعل ما بين فاعلين ، فقالا : إن الله فاعل لأفعــل العباد حقيقة ، وهم فاعلون لها حقيقة أيضاً ..

(٣)الملل والنحل للشهرستاني (جـــ١ ص٧٩).

(٤) الفرق بين الفرق للبغدادي (ص٢٢ ،٢١٢) وانظر أيضا اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي (ص٦٩).

ووافق ضرار أهل السنة في القول بإبطال التولد ، ووافق المعتزلة في أن الاستطاعة قبل الفعل ، كما قال بأنها تكون مع الفعل أيضاً .

وقالا : الحجة بعد رسول الله ﷺ إنما تكون في الإجماع ، فهي لا تكون في أخبار الآحاد .

وقال ضرار : إنه لا يجب على المفكر شئ بعقله ، حتى يأتيه الرسول فيأمره وينهاه .

ويحكى عنه أنه كان يقطع بعدم صحة حرف ابن مسعود وأبي بن كعب .

وزعم أن الإمامة تصلح في غير قريش ، بل يقدم النبطي على القرشي عند اجتماعهما لسهولة خلعه إذا خالف الشريعة [1] .

ولما قاله ضرار وحفص في خلق الأفعال عُدا من المجبرة ، بل من أكابرهم ،ولهذا ، ولقولهما بالماهية مما يوهم التشبيه إذ هي مركبة ، قرر الخياط أنهما لم يكونا معتزليين[2] ، ويحكى ابن النديم عن حفص أنه كان معتزلياً أولاً ، ثم قال بخلق الله لأفعال العباد، وأن أبا الهذيل ناظره وقطعه ،

---

(١) انظر الملل والنحل (حـ١ ص٨٢ ،٨٣)والمقالات للأشعري (حـ١ ص٣١٣ وص ٣١٤ وص٢٢٦)والتبصير للإسفرايني (ص٦٢) والفرق بين الفرق للبغدادي (ص٢١٤ ،٢١٥) .

(٢) الانتصار (ص٩٨).

كما يذكر له من الكتب كتاب : الاستطاعة - التوحيد - في المخلوق على أبي الهذيل - الرد على النصارى - الرد على المعتزلة [٣] .

البكرية : أتباع بكر ابن أخت عبد الواحد بن زيد .ظهر في أيام واصل بن عطاء ، كما يقول البغدادي، وكان قد ذهب إلى ما ذهب إليه النظّام من بعد ، في دعواه أن الإنسان هو الروح دون الجسد .وذلك تبعا لما ذهب إليه من عدم جواز أن يحدِث الله في جماد شيئاً من الحياة[٤] .

كما ذهب إلى ما ذهب إليه أهل السنة في إبطال القول بالتولد، وكان يزعم أن الله إذا طبع على قلب إنسان لم يكن مخلصاً أبداً، وأنه مع ذلك مأمور بالإخلاص، وأن الطبع الحائل بينه وبين الإخلاص عقوبة له ، وأنه مأمور بالإيمان مع الطبع الحائل .

وكان يزعم أن الله يرى يوم القيامة في صورة يخلقها، ويكلم عباده من تلك الصورة.

وكان يذهب إلى أن الله هو المخترع للألم عند الضربة ، ويجوز أن يحدث الضربة ، ولا يحدث الله ألماً ، وهذا صحيح طبيا كما هو معروف اليوم .

---

(٣) الفهرست (ص٢٥٥) .

(٤) المقالات للأشعري (جـ١ ص ٣١٨)

وكان يذهب إلى أن مرتكب الكبيرة - من أهل القبلة - منافق ، مكذب لله جاحد له ، مخلد في الدرك الأسفل من النار ، إن مات مصراً ، وأن الإصرار على الصغائر من الكبائر

وذهب إلى أن علياً وطلحة والزبير كفروا وأشركوا بقتالهم ، لكنهم كان مغفوراً لهم لما في الحديث عن أهل بدر أن لعل الله اطلع إليهم فقال : اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم[1] .

(١) المصدر السابق (جـ١ ص ٢١٧) وانظر أيضا الفرق بين الفرق للبغدادى (ص ٢١٢) .والحديث رواه الثلاثة .

المشبهة والمجسمة (*)

انتهى عهد الصحابة وأطل عهد التابعين ، وهنا نشأ الحشو ، غير أن أنظار الفرق اختلفت في معنى الحشو ومفهومه وأصحابه .

فأهل السنة يرون أن الحشو إنما ظهر بالتشبيه في دائرتين : دائرة الشيعة ودائرة أهل الحديث من أهل السنة .

يذكر الشهرستاني المشبهة كرد فعل لتيار القدرية والمعتزلة الذين أنكروا الصفات ؛ جاء من جهتين:

جهة أهل الحديث الحشوية الذين تعرضوا لتفسير النصوص الموهمة للتشبيه بإجرائها على الظاهر من غير توقف ولا تأويل ..

وجهة الشيعة الذين وقعوا إزاء هذه النصوص في (غلو وتقصير) : أما الغلو فتشبيه بعض أئمتهم بالإله تعالى وتقدس ، وأما التقصير فتشبيه الإله بواحد من الخلق[1] وذلك قبل أن يصير الشيعة إلى الاعتزال في هذا الموضوع ، على ما يذكر .

(*) عدها من الفرق كل من الشهرستاني في الملل والنحل ، وابن الجوزي في تلبيس إبليس . والبغدادي في الفرق بين الفرق .

(١) الملل والنحل (جـ١ص٨٤) وانظر أيضا (جـ١ ص٩٦ ،٩٧).

والبغدادي يقحم المعتزلة على المشبهة عن طريق تقسيمه المشبهة إلى مشبهة ذات هم أولئك وأمثالهم ، ومشبهة صفات (الذين شبهوا إرادة الله بإرادة خلقه كمعتزلة البصرة ... ومن قابحدوث كلامه تعالى . إلخ[2]).

أما الشيعة فقد وضعت أيضا مفهوما للحشو خاصا بها ، فاعتبرت " الجمهور العظيم " وبخاصة الفقهاء الأربعة هم أهل الحشو ، لأنهم قالوا بحشو الكلام ، فالحشو عندهم هو شطط الكلام و ساقطه [1]

ونحن لا نريد أن نقف طويلاً هنا أمام تعليل ظاهرة التشبيه أو التجسيم. ونرى أن ما ذكره الشهرستاني يحتاج إلى تعليل أشمل ، كذلك لا نريد أن ننساق وراء تحامل البغدادي على خصوم أهل السنة والتحايل على إيقاعهم في كل بغيض. ولا نرى أن نضع بين فرق المسلمين غلاة الشيعة الذين ألهوا البشر أو قاربوا بينهم وبين الله جل علاه. وننتظر بهم إلى موضعهم من مدعى الألوهية أو النبوة .وسنقتصر هنا على ذكر تيار التشبيه الذي خرج من حشوية بعض أهل الحديث .. ، وتيار التجسيم الذي فلسفه بعض علماء الشيعة ومتكلميهم والفرق بينهما راجع إلى التصريح بالجسمية وتبريرها وإن كان الطرفان يشتركان في التشبيه والتجسيم غالبا.

---

(٢) الفرق بين الفرق (ص ٢٢٨)وما بعدها .

[1] أنظر نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام للدكتور على سامي النشار ص ٦٠٢ - ٦٠٣

تشبيه الحشوية من أهل الحديث :

ظهر اصطلاح الحشوية - كما يروى - في مجلس الحسن البصري. إذ عرض عليه جماعة من الرواة بضاعتهم في الحديث ، فصاح في أتباعه (ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة) - أى جانبها فسموا حشوية ، كما يقال أيضاً إن هذه التسمية وردت أولاً على لسان عمرو بن عبيد في وصفه لعبد الله بن عمر ، إذ يقبل الأحاديث والسنن والآثار دون تمحيص ،في رأيه ، وإذا كانت التسمية قد ظهرت في هذا الوقت ، فإن الحشو نفسه يرجعه الكوثرى إلى طائفة ممن أسلموا في عهد الراشدين من أحبار اليهود[٢] ورهبان النصارى و كهنة المجوس. ثم أخذوا بعدهم في بث ما عندهم من الأساطير بين من تروج عليهم ممن لم يتهذب بالعلم من أعراب الرواة وبسطاء مواليهم فتلقفوها عنهم. ورووها لآخرين بسلامة باطن ، معتقدين ما في أخبارهم في جانب الله من التجسيم والتشبيه .. وقد يرفعونها إلى الرسول ﷺ - افتراء أو خطأ، فأخذ التشبيه يتسرب إلى معتقد الطوائف .. ولكنه لم يدم لدى الشيعة المعتدلة دوامه بين حشوية

---

(٢) يروى أن كعبا قال : لما كلم الله موسى كلمه بالألسن كلها قبل أن يكلمه بكلامه قال له موسى : أي رب أهذا كلامك ؟ قال : لا ، ولو كلمتك بكلامي لم تستقم أو لم تك شيئا . قال :رب فهل من خلقك من يشبه كلامه كلامك ؟ قال : أشد خلقي شبهاً بكلامي ما تسمعون من هذه الصواعق ١.هـ . انظر التنبيه والرد للملطي (ص١٢٦).

الرواة ، وكانت البصرة بندر الآراء والنحل فانتشر فيها. وزاد حين أقبل الرواة على مجلس الحسن البصري[٢].

في مقدمة مشبهة حشوية الحديث : مضر بن محمد ، وأبو محمد الضبي الأسدي الكوفي ، وكهمس بن الحسن أبو عبيد البصرى المتوفى عام(١٤٩هـ) وأحمد بن عطاء الهجيمي البصري ، ورقبة بن مصقلة . [٣] .

حكي عن مضر وكهمس إجازتهم رؤية الله في الدنيا ، ومصافحته وملامسته ومزاورته ومعانقته، وحكي عن أصحاب عبد الواحد بن زيد أنهم كانوا يقولون : إن الله سبحانه يُرى على قدر الأعمال ، فمن كان عمله أفضل رآه أحسن .

وروي عن رقبة بن مصقلة: أنه رأى الله في النوم[٤].

وروي عنهم اعتمادهم في الحديث على الظاهر في مثل (خلق آدم على صورة الرحمن) و (قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) و (خمر طينة آدم بيده أربعين صباحاً) و (لقيني ربي فصافحني وكافحني ووضع يده بين كتفي حتى وجدت برد أنامله) وما لا يصح من الحديث مثل (يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ، وهم اليوم أربعة : أقدامهم على

---

(٢)مقدمة تبيين كذب المفترى . وانظر نشأة الفكر الفلسفي (جـ١ ص ٦٠٤).

(٣)نشأة الفكر الفلسفي للدكتور النشار (جـ١ ص٦٠٨).

(٤)المقالات للأشعري (جـ ١ص٢٦٣) .

تخوم الأرض السفلى ، والسماوات إلى حجزهم ، والعرش على مناكبهم ، فيضع الله تبارك وتعالى كرسيه حيث شاء من أرضه) [٥]

وزادوا على التشبيه قولهم في القرآن : إن الحروف والأصوات والرقوم المكتوبة قديمة أزلية [١] .

خشيش بن أصرم :

وقد حفظ التاريخ بعض كتب الحشوية : فبالإضافة إلى أجزاء من تفسير مقاتل هناك كتاب (الاستقامة والرد على الأهواء) لخشيش بن أصرم (٢٥٥ هـ) ويرى الشيخ الكوثري أن خشيشا ممن سطع نجمه بعد رفع المحنة في فتنة القول بخلق القرآن عند تقريب المتوكل العباسي لأهل الحديث .

ونعرف الكثير عن كتاب أصرم من كتاب التنبيه والرد للملطي المتوفى عام ٣٧٧ هـ [٢] الذي ملأ خمس صفحات من كتابه بما جمعه خشيش في كتابه " الاستقامة " .[٣] أما الآثار التي أوردها خشيش ففيها تصريح بمادية العرش ومادية الاستواء [٤]

---

(٥) التنبيه والرد للملطي ص ٩٩

(١)الملل والنحل (جـ١ص٩٧) .

٢ مقدمة التنبيه والرد ص ٥-٦

٣ التنبيه والرد من ص ١٠١ - ١٠٥

٤ أنظر (نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام) للدكتور النشار ج ١ ص ٣٥٣.

ويعتبر الدكتور النشار أن الملطي وقع في الحشو والتشبيه والتجسيم ، وأن كتابه المذكور يستند على محمد بن عكاشة ، وهو أحد الرواة الحشوية ، وعلى خشيش بن أصرم ، ثم على مقاتل بن سليمان °

مقاتل بن سليمان :

هو أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي . أصله من بلخ ، ثم انتقل إلى البصرة ودخل بغداد وحدث بها وتوفي عام (١٥٠هـ) ..

حكى عن الإمام الشافعي قوله : (الناس كلهم عيال على مقاتل بن سليمان في التفسير...[٢]) .

واختلف العلماء في حديثه فمنهم من وثقه ومنهم من نسبه إلى الكذب ، وقال أحمد بن سيار : هو متهم، متروك الحديث ، مهجور القول ، وكان يتكلم في الصفات بما لا تحل الرواية عنه

وقال عنه أحمد بن حنبل : مقاتل بن سليمان صاحب التفسير ما يعجبني أن أروي عنه شيئاً .

° أنظر (نشأة التفكير الفلسفي) للدكتور علي سامي النشار ج ١ ص ٦١١

(٢) الملل والنحل للشهرستاني (جـ١ ص٩٧) يقول الدكتور محمد حسين الذهبي في كتابه الإسرائيليات (ص٩٦) وما بعدها :أن ذلك لا على الوجه الذي يحتم الثناء عليه وإنما على معنى أن جميع الاتجاهات في التفسير كانت تجد لها حظا في تفسيره .

وقال عنه أبو حاتم محمد بن حيان البستي : كان يأخذ عن اليهود والنصارى علم القرآن العزيز الذي يوافق كتبهم ، وكان مشبهاً يشبه الرب بالمخلوقين ، وكان يكذب مع ذلك في الحديث .

وقال البخاري: مقاتل بن سليمان سكتوا عنه ، وقال في موضع آخر (لا شيء ألبتة) ومما يذكر عنه أن كلامه في التفسير كان بغير إسناد يؤخذ به ، وأنه أفرط في التشبيه[1] .

وابن النديم يذكر أنه من الزيدية والمحدِّثين ويذكر له من الكتب : كتاب التفسير الكبير ، ومتشابه القرآن ، والرد على القدرية ، والناسخ والمنسوخ ، وكتباً أخرى[2] .

ويرى الدكتور النشار أن مقاتل وأتباعه هم الذين أثاروا تيار التشبيه أولا ثم انبرى جهم لإنكارها .[3]

والأشعري يذكر أن أصحاب مقاتل بن سليمان ذهبوا إلى أن الله جسم وأن له جمة ، وأنه على صورة الإنسان من لحم ودم وشعر وعظم ، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين (وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره [4]) .

---

[1] وفيات الأعيان لابن خلكان (جـ٢ص١٤٧) وكذلك تاريخ بغداد للبغدادي (جـ١٣ ص١٦٣) .

[2] الفهرست (ص٢٥٣) .

[3] أنظر نشأة الفكر الإسلامي في الإسلام للدكتور النشار ص ٣٥٣

[4] المقالات (جـ١ ص٢١٤) وكذلك البدء والتاريخ للمقدسي (جـ٥ ص١٤١) .

ويذكر الباحثون عن مقاتل أنه غلا في الإثبات حتى شبه ، بينما غلا جهم في التتريه حتى عطل ، وينقلون عن أبي حنيفة قوله فيهما (إن هذا معطل وذاك مشبه ، وإن لهما رأيين خبيثين(°)) وينقلون عن خشيش بن أصرم الآيات التي أوردها مقاتل بغية إثبات وجود الله في السماء ونزوله إلى الأرض وصعوده إلى السماء . ويذكرون أن مقاتلاً وأتباعه كانوا أول من وضع مسألة وجود الله في أعلى ، في السماء ، كمشكلة شغلت المسلمين فيما بعد(٢) ويقرر الدكتور النشار أن أهم ما اشتهر به مقاتل في التشبيه روايته للحديث عن (المقام المحمود) وهو (قال رسول الله ﷺ : إني لقائم المقام المحمود ، قيل : وما المقام المحمود ؟ قال : ذاك يوم يترل الله عز وجل على كرسيه يئط كما يئط الرحل الجديد من تضايقه به ، وهو كسعة ما بين السماء والأرض(٣)).

(°) الإمام الكوثري في مقدمته على التنبيه والرد للملطي (ص٦) وقد جاءت مثل هذه العبارة فيما ذكره الذهبي في ميزان الاعتدال (جـ٤ص١٢٣) .

(٢)الدكتور النشار نشأة الفكر الفلسفي (جـ١ ص٣٥٣ ،٣٥٤).

(٣)المصدر السابق (ص ٦٠٧ -٦١١) .وقد جاءت رواية هذا الحديث في سنن الدارمي - وهو غير صاحب

كتاب " النقض على بشر المريسي "-وفي المستدرك للحاكم بسنديهما عن ابن مسعود عن الرسول صلى الله عليه وسلم .ولم يذكر في غيرهما بالرغم من كثرة المصادر الحديثية التي ذكرت رواياتها عن المقام المحمود .

والأمر الغريب بعد ذلك كله أن الشهرستاني لم يذكر مقاتلاً في المشبهة ، وإنما ذكره بين السلف الذين يمتنعون عن التشبيه ويتوقفون في تفسير ما يوهمه ، جنباً إلى جنب مع سيدنا مالك بن أنس ﷺ(٤) .

الدارمي :

وفي كتاب " النقض على بشر المريسي " للإمام عثمان بن سعيد بن خالد الدارمي البسجفري الشافعي المتوفى عام ٢٨٠ نجد دفاعا سليما عن السنة ضد المعتزلة لكننا نجد ميلا واضحا إلى التشبيه أو التجسيم في بعض الأحيان .

فهو يقول في دفاعه (ولكننا نثبت له السمع والبصر والعين بلا تكييف ، كما أثبته لنفسه ، فيما أنزل من كتابه ، وأثبته له الرسول ، وهذا الذي تُكرره - الخطاب لبشر المريسي - مرة بعد مرة عن جارحة وعضو وما أشبهه حشو وخرافات وتشنيع لا يقوله أحد من العالمين)

وفي كلام الله سبحانه يقرر الدارمي أنه لا يقال كلام الله هو الله أو غير الله كما لا يقال ذلك في علمه وقدرته فهي كلها صفات من صفاته ، ثم يقول أيضا : إن كلام الله لا محالة يخرج من الله !! ولا يشك في ذلك إلا من أنكر كلامه ، أما الزيادة على ذلك بأنه يخرج من الجوف فهذا ادعاء

---

(٤)انظر الملل والنحل (جـ١ص ٩٦) .

مزور على أهل السنة ، فإنا (نجله عن ذلك وهو المتعالي عنه ، لأنه الأحد الصمد) [6]

ويرد الدارمي على بِشر في قوله (إن الله لم يصف نفسه بأنه بموضع دون موضع) بقوله (إنك كاذب على الله في دعواك ، لأنه وصف نفسه بأنه في موضع دون موضع ومكان دون مكان ، ذكر أنه فوق العرش والعرش فوق السماوات ، قد عرف ذلك كثير من النساء والصبيان) .

ومن الواضح أنه لقد أتيح لمن جاء بعد الدارمي من أهل الحديث - وليس من النساء والصبيان - أن يقول إن التصريح بالعلو على العرش ليس تصريحا بالمكانية .

ثم يرد الدارمي على ما يستدل به بشر على كونه تعالى ليس في موضع دون موضع بقوله تعالى " ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم " إلخ يرد بتأويل المعية في قوله (رابعهم) بقوله (هو كما وصف نفسه يعلم وينظر ويسمع من فوق العرش .. ولو كان في الأرض كما ادعيتم بجنب كل ذي نجوى ما كان بعجب أن ينبئهم بما عملوا يوم القيامة) .

ولكن يمكن أن يقال : يظل للعجب مجالات لا تحصر في كونه (رابعهم) و(سادسهم) إلخ .

---

[6] كتاب النقض على بشر المريسي للدارمي بتحقيق محمد حامد الفقي ، ط ١٣٥٨ هـ ص ١٥٢- ١٥٣

ويقرر الدارمي تصريحا أن الله تعالى (فوق العرش في هواء الآخـــرة) ؟!.
ويقرر أن الله (بائن من خلقه فوق عرشه بفرجة بينـــه ، والســـماوات السبع فيما بينه وبين خلقه في الأرض)[٧]
ولابد من أن نشير هنا إلى أن منهج الالتزام بالنقل يســـتبعد مـــا ذكـــره الدارمي عن (هواء) الآخرة ، و(الفرجة) بين العرش ورب العرش .
ويرد الدارمي على بشر في تأويله ما ورد في الحديث من نزوله إلى السماء الدنيا في الثلث الأخير - أو الأول - من كل ليلة ، بأنه نـــزول أمـــر الله ورحمته بأن ذلك (من حجج النساء والصبيان ، ومن ليس عنده بيـــان ، ولا لمذهبه برهان ، لأن أمر الله يترل في كل وقت وآن) .
وإذا كان الحديث المذكور يشير إلى خصوصية لوقت الترول المذكـــور ، فإنه يقال أيضا ردا على ما تقدم : إنه ليس نزول الأمر هو الذي يكون في كل وقت وآن فحسب ، بل إن ثلث الليل هو أيضا يكون في كل وقـــت باختلاف المواقع على الأرض !
ثم يجتهد الدارمي في شرح الترول بما لا يتوقف فيه عند النص ، فيقـــول (إن الحي القيوم يقوم ويجلس إذا شاء لأن أمارة ما بين الحي والميت التحرك ، كل حي متحرك لا محالة ، وكل ميت غير متحرك لا محالـــة !!)[٨] ثم يزداد تفصيلا فيبين أن حركته تعالى ليس كحركة الشـــمس والقمـــر ، لأنهما يأفلان في " شيء " و(إن الله لا يأفل في شيء سواه إذا نـــزل أو

---

[٧] النقض على بشر المريسي ص٧٩ - ٨٠ - ٨١
[٨] النقض على بشر ص ٢٠

ارتفع ، .. بل هو الله العالي على كل شيء المحيط بكل شـيء في جميـع أحواله من نزوله وارتفاعه) [9]

ويذهب الدارمي إلى أن لله حدا ، وأن منكر ذلك هو منكـر لله ، والله تعالى له حدان هما حد المكان وحد المكانة ، ومن لم يعترف بالحد فقـد كفر بتزيل الله وجحد آيات الله ورد القرآن !! ويقرر الدارمـي أن الله خلق آدم بيده لا على معنى : بقوله وأمره وإرادته وقدرته ، بل (خلـق آدم بيده مسيسا) (إذ كل عباده خلقهم بغير مسيس بيد ، وخلـق آدم بمسيس) [10] ولم يذكر أين وجد كلمة الحد أو المسيس في القـرآن أو في السنة .

ويستنتج الدارمي من قول رسول الله صلى اله عليه وسلم عن الدجـال (تعلمُن أنه أعور ، وإن الله ليس بأعور) ، يسـتنتج (أن الله ذو عينـين خلاف الأعور) [11]

وهنا يتبين لنا أن هذا الاستنتاج مبني على أساس من التشبيه الصريـح ، يتجاوز فيه العقل حدوده ، وكيف لا يكون كذلك وهو يحتج على بشـر بقوله (فإن أنكر أصحاب المريسي ما قلنا فليسموا شيئا ليس مـن ذوي الأسماع والأبصار أجازت العرب أن يقولوا فيـه هـو سميـع بصـير)

---

[9] النقض على بشر ص ٥٥

[10] النقض على بشر ص ٢٣ - ٢٤ - ٢٥ _ ٢٦

[11] النقض على بشر ص ٤٨

[12]والجواب : نعم إنهم لا يأتون بشيء من ذلك لأمرين : أنه ليس كمثلـه شيء ، ولأنهم ليسوا هم المرجع فيما يكون أو لا يكـــون مـــن عقيـــدة الإسلام ، وهم إذا عجزوا لا يحسب ذلك عجزا في ميزان الإسلام ولكـــن تفردا .

ويتجاوز العقل الدارمي حدوده أيضا وهو يناقش بشرا فيصف الله الذي (يَسمع بلا سمع ويُبصر بلا بصر) فيقول (يقال لهذا المريســـي الضـــال : الحمار والكلب أحسن حالا من إله على هذه الصفة) [13]!! ولنستغفر الله العظيم من تجاوز حدود العقل وحدود الجدل وحدود العمل جميعا في هذا النوع من التفكير في العقيدة .

ومع ذلك فإن الدارمي في مناقشته لبشر لا يألو جهدا في دفع تهمة التشبيه عنه ، ومن ذلك أنه يقول : (إنا لا نقول إنه خطأ _ أي هذا التشـــبيه - بل هو عندنا كفر ، ونحن لِتكييفها وتشبيهها بما هو موجود في الخلق أشد أنفا منكم ، غير أنا كما لا نشبهها ولا نكيفها لا نكفر بها ولا نكذبهـــا ولا نبطلها بتأويل الضلال)[14]

هكذا كل شيء يقال ، والمخرج في البلكفة .

---

[12] النقض ص ٥٠

[13] النقض على بشر المريسي للدارمي ص ٤٢

[14] النقض على بشر المريسي للدارمي ص ٢٢

داود الجواربي :

الجواربي ذكره الأشعري بجنب مقاتل، وقد حكي عن الجواربي أنه كـــان يقول عن الله عز وجل: (أجوف من فيه إلى صدره ومصمت ما ســـوى ذلك[(١٥)]) ، وحكي عنه أنه كان يقول : (أعفوني عن الفرج واللحيـــة واسألوني عما وراء ذلك) ، ومع كل ذلك كان يقول : (إنه جســـم لا كالأجسام، ولحم لا كاللحوم ، ودم لا كالدماء ،وهو لا يشبه شيئاً مـــن المخلوقات[(١٦)]) .

السالمية :

تنسب إلى أبي الحسن محمد بن احمد بن سالم البصري المتوفي ٣٥٠ هـــــ كما تنسب إلى أبيه أبي عبد الله المتوفي عام ٢٩٧ هـــ

وهم طائفة كبرى حشوية ، كانوا متكلمين زهادا مالكية ، أذاعوا بـــين المالكية والحنابلة ثم بين الصوفية عامة ، القول بتجلي الله تعالى في الصور ، وأنه هو الله التالي على لسان كل قارئ ، وأنه يُرى تعالى يوم القيامـــة في صورة محمد [(١)]، وأنه يتجلى في الدنيا لأوليائه ، وهم يعذرون الحـــلاج - مع أنهم أدانوه - لأنه باح بأسرار الله فوجب عليه العقـــاب ، وراجـــت فكرتهم هذه عن الحلاج لدى معظم دوائر الصوفية المعتدلة [(٢)]

[(١٥)]) المقالات للأشعرى (جـــ١ ص٢٥٩) والبدء والتاريخ للمقدسي (جـــ٥ ص ١٤١).

[(١٦)]) الملل والنحل للشهرستاني (جـــ١ ص ٩٦).

[(١)] الفرق بين الفرق ص ١٥٨

[(٢)] أنظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للدكتور على سامي النشار ص ٦١٣ - ٦١٥

الحلمانية:

هم أتباع أبي حلمان الدمشقي الذي كان ينادي بحلول الله في الأشخاص الحسنة ، وكان هو وأصحابه إذا رأوا صورة حسنة سجدوا لها متوهمين أن الله حل فيها، وكانوا يستدلون على ذلك بأن الله إنما أمر الملائكة بالسجود لآدم لأنه حل فيه ، ولذلك كان في أحسن تقويم (لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم) ٤ التين .

وذكر ابن الجوزي في تلبيس إبليس أن هؤلاء المشبهة الحلولية انتشروا في العراق ، وأنهم لا ينكرون أن يكون الله بعض من تلقاهم في السكك ، ويسمُّون بالعراق أصحاب الباطن أو الوساوس أو الخطرات [٣]

تشبيه أو تجسيم طائفة من الشيعة :

يظهر من عرض الأشعري لمذاهب الروافض في التجسيم أن أوائلهم كانوا الهشامية ، الذين أخذوا بقول هشام أو أدخلوا عليه بعض التعديل أو التحوير. وهم خمس فرق كما يحسبهم الأشعري ، ثم يذكر أخيراً الفرقة السادسة من الروافض وهم الذين (قالوا في التوحيد بقول المعتزلة

---

[٣] أنظر نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام للدكتور النشار ج١ ص ٦١٢ وتلبيس إبليس لابن الجوزي ص ١٧٣

والخوارج ، وهؤلاء قوم من متأخريهم ، فأما أوائلهم فإنهم كانوا يقولـون ما حكينا عنهم من التشبيه[٤]).

ويقول الشهرستاني: (كان التشبيه بالأصل والوضع في الشـيعة). ثم يذكر أن الشبهات التي أدت إلى التشبيه عادت إلى بعض أهل السنة بعـد ذلك ، بل إنه يقرر أن التشبيه هو أول البدع الأربعة الرئيسية التي ابتدعها الغلاة[١] .

ويقرر ابن تيمية أن متكلمي الشيعة الأوائل وعلى رأسهم هشام بن الحكم كانوا مجسمة[٢].

هشام بن الحكم :

هو أبو محمد هشام بن الحكم ، مولى لبني شيبان ،كوفي تحـول إلى بغداد ، كان من أصحاب أبي عبد الله جعفر بن محمـد ، وكـان مـن المنقطعين إلى يحيى بن خالد البرمكي ، قيما بمجالس كلامه ، توفي بعـد نكبة البرامكة -مستتراً - وقيل توفي في خلافة المـأمون[٣].

يقول عنه الشيخ المفيد : (كان هشام بن الحكم شيعياً ، وإن خـالف الشيعة كافة في أسماء الله تعالى ، وما ذهب إليه في معاني الصفات ..)

---

[٤]) انظر المقالات (جـ١ ص١٠٥) وما قبلها .

[١] الملل والنحل (جـ١ ص ١٥٥) .

[٢] منهاج السنة تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم (جـ١ ص ٤٥) .

[٣] الفهرست لابن النديم (ص٢٤٩) .

ويعلق على ذلك شيخ الإسلام الزنجاني موضحاً بقوله : (لم أقف على وجه مخالفته لسائر الشيعة في باب أسماء الله الحسنى إلا ما نسب إليه من إطلاق لفظة أنه جسم لا كالأجسام، وحكى رجوعه عنه .. أما ما ذهب إليه في معاني الصفات فيحتمل أن يكون إشارة إلى ما نسب إليه في ألسنة أهل المقالات من أنه كان يقول : (إن القدرة والسمع والبصر والحياة والإرادة في الله تعالى صفات لا يقال إنها قديمة أو محدثة وأنها ليست هي هو ولا غيره . كما نسبه إليه البغدادي والشهرستاني وغيرهما ..) ويشكك صاحب التعليق في صحة هذه النسبة[٤]ولكن الأشعرى يؤكدها ، قال : (قال هشام في سائر صفات الله عز وجل كقدرته وحياته وسمعه وبصره وإرادته: إنها صفات لله، لا هي الله ولا غير الله[٥])، ولا يقرر هشام ذلك في الصفات فحسب ، بل في الأفعال أيضاً فهي - أي الأفعال - عنده (صفات للفاعلين، ليست هي هم، ولا غيرهم ، وليست أشياء ، وليست أجساماً، بل هي معان[١]). أما مقالة هشام أن الله جسم ، فقد ذكرها الكثيرون : منهم شيعة كما قدمنا[٢]، ومعتزلة[٣]، وأهل السنة[٤] .

[٤] أوائل المقالات (ص ٦ ، ٧).

[٥]) المقالات (حـ١ ص ١٠٨).

[١] المصدر السابق (ص ١١٢) .

[٢] يخطّئ الدكتور النشار الزعم بأن هشاماً رجع عن ذلك ويقول : (إن النقد الباطني لنصوص هشام يثبت أنه بقي أمينا لفكرته) الجزء الثاني من كتابه نشأة الفكر الفلسفي (ص ٢٦١) .

[٣] الانتصار للخياط (ص ٤٠ ،٤١) .

وقد رويت في تفاصيل هذه المقالة عبارات تفيد التشبيه والتجسيم الغليظ ، وعبارات أخرى تفيد غير ذلك .

ففي الاتجاه الأول روى عنه قوله إن ربه (جسم ذاهب جاء فيتحرك تارة ويسكن أخرى ويقعد مرة ، ويقوم أخرى ، وأنه طويل عريض عميق) طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه لا يوفى بعضه على بعض .. وزعموا أنه نور ساطع له قدر من الأقدار في مكان دون مكان، كالسبيكة الصافية ، يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها ، ذو لون وطعم ورائحة مجسة ، لونه هو طعمه ، وطعمه هو رائحته ، ورائحته هي مجسته ، و هو نفسه لون ، و لم يعينوا لوناً ولا طعماً هو غيره ، وزعموا أنه هو اللون وهو الطعم ، وأنه قد كان لا في مكان ، ثم حدث المكان بأن تحرك البارئ فحدث المكان بحركته فكان فيه، وزعم أن المكان هو العرش[٥]) ونقل عنه أنه قال (هو سبعة أشبار بشبر نفسه. وأنه في مكان مخصوص ، وجهة مخصوصة ..) وقال : (هو متناه بالذات غير متناه بالقدرة) وحكى عنه أبو عيسى الوراق أنه قال : إن الله تعالى مماس لعرشه لا يفضل منه شئ عن العرش ، ولا يفضل من العرش شئ عنه[٦] .

---

(٤)الأشعرى في المقالات (جـ١ ص١٠٢) والبغدادي في الفرق (ص٦٥) والشهرستاني في الملل والنحل (جـ١ ص ١٦٤).

(٥) المقالات للأشعري (جـ١ ص ١٠٢، ١٠٣) (٦) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٦٤

وفى الاتجاه الثاني حكي الكعبي عنه أنه مع كل ذلك كان يقول: (لا يشبه شيئاً من المخلوقات ، ولا يشبهه شيء) ويروي الأشعري أنه بعد أن قال ما قال : (رجع عن ذلك وقال : هو جسم لا كالأجسام [1]) وقال: (..معنى الجسم أنه موجود وكان يقول : إنما أريد بقولي جسم أنه موجود ، وأنه شيء . وأنه قائم بنفسه.)[2]

فأين حقيقة المذهب بين هذين الاتجاهين ؟

يذهب الأستاذ الدكتور النشار (إلى أن الاتجاه الثاني هو الذي يمثل حقيقة المذهب دون الأول ، وأن ما ذكر في الاتجاه الأول إنما يمثل إلزامات أوردها الخصوم عليه[3]).

وفى رأيي أنه مهما يكن القول في تبرئة هشام من التجسيم الغليظ أو من التشبيه الذي يصوره الاتجاه الأول فإنه يبقى أن يقال :

أولا : إن قول هشام بأن المراد بالجسم الموجودُ يدفعنا إلى التساؤل : هل ضاقت اللغة أمامه فلجأ إلى كلمة (جسم) تعبيراً عن الموجود ؟ أو أنه كان يرى أن كل موجود جسم ، ولا يعقل موجود ليس جسماً ، وإذن فقد ضيق نطاق الموجودات ووقع في التجسيم الذي لا يخرج في هذه الحال - عن نطاق التشبيه .

---

(1) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٦٤والمقالات للأشعري ج ص١٠٤

(2) المقالات للأشعري ج ٢ ص ٦

(3) نشأة الفكر الفلسفي ج ص ٢٢٢ ، ٣٣٢

ثانيا : إن تسمية الله بالجسم بمعنى الموجود - مع محاولة التملص من المعنى اللغوي لكلمة (جسم[٤]) - خروج عن مقتضيات اللغة بغير مقتض من النص الشرعي وذلك (كمن أراد أن يسمي الحق باطلاً ، والباطل حقاً ، وأراد أن يسمي الذهب خشبا وهذا غاية الجهل والسخف) وهو من السوفسطائية[٥] .

ثالثا : إن الإلزامات التي روجها خصومه سواء كانوا على اقتناع بلزومها أو نسبوها إليه تهويلاً - وعدم فهم الكثيرين - من أتباعه أو من غيرهم - لدقة مراده - إذا صحت تبرئته عن التشبيه والتجسيم والتغليظ - يجعلنا نقول : إنه بالرغم من كل ذلك، فقد كان هشام - أراد أو لم يرد - باباً نفذ منه إلى المجتمع تيار التشبيه والتجسيم الغليظ .

---

[٤] فإنها في اللغة عبارة عن الطويل العريض العميق محتمل للقسمة ذي الجهات الست، أنظر ابن حزم في الفصل (ج ٢ ص ١١٨

[٥] المصدر السابق . ويناقش الإمام الباقلاني إطلاق لفظ جسم على الله على معنى خاص مخالف للمعنى اللغوي بمثل ذلك ، كما يناقش القول بأن الله جسم على المعنى اللغوي المعتاد ، لما يستلزمه ذلك من أن يكون ذا حيز وشغل وحاملا للأعراض ، وينكر أن يقال جسم لا كالأجسام قياسا على أنه شيء لا كالأشياء لأن الجسمية وضعت للمؤلف فحسب ، أما الشيئية فليست لجنس دون جنس ولا لإفادة التأليف (الإنصاف للباقلاني) ويقرر الرازي أن المجسمة مشبهة بما أن الأجسام متماثلة في تمام الماهية ويمنع قياس ذلك على وصفه تعالى بأنه عليم سميع بصير مع وصف المحدثات بمثله دون -الوقوع في التشبيه ذلك لأن العالمية والقادرية (لا يجب تماثلها في تمام الماهية فظهر الفرق) أساس التقديس (ص ٣٧

هذا ولهشام آراء أخرى في الإلهيات وفى غيرها ...

فهو في صفة العلم يذهب إلى أن الله إنما يعلم بعلم محـــدث لا في محل . ذلك لأنه لا يصح أن يكون عالماً بعلم قديم ، أو عالماً لنفسه ، لأنه يترتب على ذلك أن يكون الجسم لم يزل ولا زال متحركاً (لأنه لا يجـــوز أن يكون الله لم يزل عالماً بأن الجسم متحرك إلا و في الوجود جسم متحـرك على ما وقع العلم به[1]). والله متحرك عند هشام ، وحركته ، وإرادتـه ، وإرادته حركة[2] .

وكان هشام يرى أن القرآن (إن كنت تريد المسموع فقد خلق عـز وجل الصوت المقطع وهو رسم القرآن ، فأما القرآن فهو فعل الله مثـــل العلم والحركة ، لا هو هو ولا غيره) (لا خالق ولا مخلـوق، ولا يقـال أيضاً: غير مخلوق لأنه صفة والصفة لا توصف[3]).

ففي موضوع القرآن يبدو أن هشاماً قد سبق غيره إلى التفرقة بين ما هـو مسموع مقروء وما هو وراء ذلك من القرآن .

وفى أفعال العباد كان هشام يرى أنها مخلوقـــة لله ، وأنهـــا اختيـــار للإنسان من وجه، واضطرار من وجه : اختيار من جهـــة أنـــه أرادهـــا

---

(١) انظر الانتصار للخياط (ص٨١) وما بعدها ورد المعتزلة على ذلك . وانظر إنكار الإماميـة لنسبة هذا المذهب إلى هشام : الشيخ المفيد في أوائل المقالات ، وصاحب التعليق الشـــيخ الزنجاني (ص ٢١) .

(٢) المقالات للأشعري (جـــ١ ص ١١٠).

(٣) المصدر السابق (ص ١٠٩) .

واكتسبها ، واضطرار من جهة أنها لا تكون منه إلا عند حدوث السبب المهيج عليها .

وكان يرى أن الاستطاعة هي : الصحة ، وتخلية الشئون ، والمدة[1] في الوقت، والآلة التي يكون بها الفعل ، والسبب الوارد المهيج الذي من أجله يكون الفعل ، فإذا اجتمعت هذه الأشياء كان الفعل واقعاً (فمن الاستطاعة ما هو قبل الفعل موجود ، ومنها مالا يوجد إلا في حال الفعل ، وهو السبب ، وزعم أن الفعل لا يكون إلا بالسبب الحادث ، فإذا وجد ذلك السبب وأحدثه الله كان الفعل لا محالة، وأن الموجب للفعل هو السبب ، وما سوى ذلك من الاستطاعة لا يوجبه[2])).

ويبدو أن هشاماً كان أول من ابتدع فكرة الطفرة ، وهى أن ينتقل الجسم من مكان إلى ثالث دون أن يمر بالثاني ، ويرتبط بذلك قوله بنفي الجزء الذي لايتجزأ [3]وتداخل[4] الأجسام .

ولهشام رأى في بعض الطبيعيات اقترب فيها من العلم الحديث[5] .

---

(1) كذا في الأصل والمدة البرهة من الدهر كنا في القاموس المحيط .

(2)) المصدر السابق (ص ١١٠) وما بعدها

(3) المصدر السابق (ص ١٢٤ ،١٢٥ ،١٢٦).

(4) المصدر السابق (ص ١٢٤ ،١٢٥ ،١٢٦).

(5) من ذلك أنه كان يرى في الزلازل أن الله سبحانه خلق الأرض من طبائع مختلفة يمسك بعضها بعضا فإذا ضعفت طبيعة منها غلبتها الأخرى فكانت الزلزلة ، وإن ضعفت أشد من ذلك كان الخسف . وكان يقول في المطر : جائز أن يكون ماء يصعده الله ثم يمطره على الناس . انظر المقالات للأشعرى (جـ١ ص ١٢٧).

وأخيرا نذكر ثبت الكتب الذي نسبه ابن النديم إليه : (كتاب الرد على الزنادقة) (..على الإثنينين) (..، على هشام الجواليقى ..) (...على أصحاب الطبائع) (....، على من قال بإمامة المفضول ...، على من أنكر الوصية ....، على المعتزلة ...، على شيطان الطاق ...، على أرسطاليس في التوحيد ، كتاب التوحيد ، كتاب الإمامة ، كتاب الدلالات على حدوث الأشياء ، كتاب في الجبر والقدر، كتاب الحكمين ، كتاب القدر، كتاب الألفاظ ، كتاب المعرفة ، كتاب الاستطاعة [٢] .

فهو كما يقول الدكتور النشار (أكبر شخصية كلامية في القرن الثاني ، شغل جميع المجامع العقلية ، وخاض معارك كلامية وفلسفية من أدق المعارك مع مخالفي المذهب الإمامي[٣])

ويجعل الدكتور النشار تأثر هشام وتأثيره في :

أنه لم يكن غنوصياً وإن علقت به آثار منهم .

وأنه ناقش الفلاسفة والمشائين ، وكتب عليهم ، فاتصلت منهم به رواقية لا شك في أمرها.

وأنه تتلمذ على جهم وترك جهم آثاره فيه.

وأنه أنكر الغلاة وجادلهم .

ونفذ إلى المعتزلة من خلال النظام .

وأثر في أهل الحديث والكرامية .

---

(٢) الفهرست لابن النديم (ص ٢٤٩) .

(٣) نشأة الفكر الفلسفي (جـ٢ ص ٢١٦) .

وظل أثره قوياً إلى أن تكون المذهب الأشعرى[٤] .

وكان لهشام أصحاب وتلاميذ يبدو أنهم أخذوا بقوله في التجسيم ، مع إضافات شارحة جعلت منه تشبيهاً لا تجدي معه المداراة .

وفى رأيي أنه مهما يكن القول في تبرئة هشام ومن تابعه من التجسيم الغليظ أو من التشبيه فإنه لابد من أن نقول : إن أصحاب مقاتل بن سليمان والدارمي والجواربي ، وغيرهم قد قالوا ما قالوه ثم قالوا (وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره[٥]) وأنه تعالى (جسم لا كالأجسام ولحم لا كاللحوم : ودم لا كالدماء وهو لا يشبه شيئاً من المخلوقات[٦]) فلم تعد هناك مسافة للخلف بينهم وبين هشام وأتباعه ، وأصبح مثل هذا القول تشبيها مؤكدا وتجسيما غليظا ، يحاول التستر بالبلكفة دون أن تسعفه في شيء ، وهو جرأة على العقل وتجاوز للنقل ، وانفلات من الأصول الثلاثة جميعا ، إذ أطلق العنان لغباءات العقل البشري ، وخرج على مقتضيات العمل ، وورث الأمة ندبة غائرة وجدالا ممزقا .

(٤) المصدر السابق (جـ٢ ص ٢٥٨) .

(٥) المقالات للأشعري (جـ١ ص ٢١٤) .

(٦) الملل والنحل للشهرستاني (جـ١ ص ٩٦) .

المرجئة (*)

تمهيد :

القضية التي شغل بها المرجئة هي قضية الإيمان : ما هو ؟ وما علاقته بالعمل أو علاقة العمل به ؟ وما حكم مرتكب الكبيرة ؟ وما موقفه من وعيد الله للعاصين ؟

ولقد شغل المرجئة بهذه القضية في عصر كانت فيه مطروحة بين أنواع كثيرة من الفرق المتشددة وغير المتشددة ، فكانوا استجابة لعصرهم واحتياجاته الفكرية .

ولقد كانت استجابتهم هذه على أنحاء مختلفة ، لكنهم جميعاً كانوا يلتقون عند معارضة كل من الخوارج، والمعتزلة: الأولى في تكفيرهم لمرتكب الكبيرة وتخليده في النار، والثانية في إخراجها إياه من حظيرة الإيمان، وكلتيهما لوعيديتهما ولإدخالهما العمل عنصراً أساسياً في حقيقة الإيمان . وإذا كان المرجئة جميعاً لا يعتبرون العمل جزءا أساسياً من حقيقة الإيمان ، فإن منهم من كان يقتصر على ذلك ، وهؤلاء كانوا موزعين بين فرق كثيرة ، ومنهم من كان يقضي على العمل بعدم الاعتبار ، وهؤلاء من يستحقون - فيما يبدو - اسم المرجئة الحقيقية.

(*) عدها من الفرق كل من الرازي في كتابه اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، والبغدادي في الفرق بين الفرق، والإسفرايني في () التبصير في الدين ، والأشعري في المقالات ، والشهرستاني في الملل والنحل ، وابن الجوزي في تلبيس إبليس .

وسنذكر هؤلاء الأخيرين أولاً ، ثم نذكر بقية المرجئة الخالصة الذين يؤخرون العمل ولا يقولون بإسقاطه ثانياً ، ثم نشير ثالثاً إلى مرجئة الفرق الأخرى .

أولاً : مذهب إسقاط العمل

١- العبيدية :

ينقل الشهرستاني عن أصحاب عبيد المكتئب أنه ذهب بهم إلى أن ما دون الشرك مغفور لا محالة، وأن العبد إذا مات على توحيده لا يضره ما اقترف من الآثام ، واجترح من السيئات [١]

ولم أجد هذه الفرقة بهذا الاسم عند الأشعري إلا أنه يتحدث في المقالات عن فرقة غير مسماة ، تقول بأنه كما لا ينفع مع الشرك عمل ، كذلك لا يضر مع الإيمان عمل ولا يدخل النار أحد من أهل القبلة [١] .

٢- اليونسية :

وينقل الشهرستاني عن أصحاب يونس بن عون النميري أنه ذهب بهم إلى أن الإيمان هو المعرفة بالله ، والخضوع له ، وترك الاستكبار عليه ، والمحبة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه الخصال فهو مؤمن ، وما سوى ذلك من الطاعة فليس من الإيمان ، ولا يضر تركها حقيقة الإيمان ، ولا يعذب على ذلك إذا كان الإيمان خالصاً واليقين صادقاً .

---

(١) الملل والنحل (جـ١ ص ١٢٦) .

(١) المقالات (جـ١ ص ٢٠٩) .

وسقوط العمل عنده يبدو سقوطاً مجازياً ، بمعنى أن الأمر بعد تمكن الإيمان - بالمعنى السابق - في القلب ، لا يتصور معه الوقوع في المعصية ، ولا ترك العمل (قال: ومن تمكن في قلبه الخضوع لله والمحبة له على خلوص ويقين لم يخالفه في معصية[٢]) فإذا وقعت منه المعصية فهي (لا تضره) لأنها في هذه الحالة لا تكون إلا هفوة لا عمد له فيها.. وهي بالتالي يمكن أن يقال عنها إنها لا تضر ، لأنه لا شك تائب منها مستغفر ، كما ذهب إلى ذلك الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود في فهمه لهذه الفرقة[٣].

وإذن فقد رجع الأمر بهذه الفرقة إلى اعتبار العمل ، لكن لا كجزء أساسي من ماهية الإيمان ، وإنما بصدوره عن الإيمان الذي اصطلحت عليه صدوراً طبيعياً ، وعندي أن هذه نظرة مثالية ، تدق على فهم العامة ، وتعرض العمل للخطر عندهم ، وهي في نفس الوقت ترتفع بمستوى الإيمان إلى حد يكاد يشبه في صعوبته ما وصل إليه الخوارج في نظرتهم إليه ، ذلك لأن الإيمان عند الخوارج يدخل فيه العمل دخولاً أولياً صريحاً ، بينما يدخل العمل هنا دخولاً ضمنياً ، أو تبعياً أو طبيعياً، فلعمري لقد كانت النظرة إلى هذه الفرقة - إن صح هذا التحليل وإني لأرجح صحته - على النقيض مما كانت تستحقه ، وهي إذن لا تعد بين الفرق المتسامحة

---

(٢) الملل والنحل (حـ١ ص ١٢٥) .

(٣) التفكير الفلسفي في الإسلام (ص ١٩٧) .

، اللهم إلا من ناحية الأسلوب، فهي تطلب العمل بالمحبة، بينما يطلبه غيرها بالسيف ، أو بالجهامة العقلية .

ويؤكد هذا التحليل أنهم - كما يقول الأشعرى - (يزعمون أن كل خصلة من خصال الإيمان - على النحو الذي ورد في تعريفه - ليست بإيمان ولا بعض إيمان، والإيمان مجموعها[1])... (والإيمان لا يزيد ولا ينقص[2]) وإذن. فلا إيمان مع المعرفة بغير الخضوع ، ولا إيمان معهما بغير ترك الاستكبار، ولا إيمان مع ذلك كله بغير المحبة بالقلب، وإنه لمطلب عال.

ثانياً : مذهب تأخير العمل

١- الغسانية :

أصحاب غسان الكوفي: زعم أن الإيمان هو المعرفة بالله وبرسوله، والإقرار بما أنزل الله وبما جاء به الرسول ، في الجملة دون التفصيل ، والإيمان لا يزيد ولا ينقص[3]. ويحكي غسان عن أبي حنيفة مثل مذهبه، ومن المعروف أن أبا حنيفة كان يذهب إلى أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص .

(١)المقالات (جـ١ ص ١٩٨) ، والتبصير للإسفراييني (ص ٦٠)

(٢) اعتقادات للرازي (ص ٧٠) .

(٢) الملل والنحل (جـ١ ص ١٢٦) .

وما روى عن غسان هنا في عدم زيادة الإيمان أو نقصه، روى الرازي مثله في الاعتقادات[٤] .

وروى البغدادي غيره إذ نسب إليه أنه قال : (إنه يزيد ولا ينقص[٥] .)

ومحقق المقالات للأشعري يقول إنه جاء في الأصول (إنه يزيد ولا ينقص[٦]).

والإسفراييني في التبصير يجد أن هذا هو الفرق بين مقالة أبي حنيفة ومقالة غسان ، يقول عن أصحاب غسان : إنهم يقولون الإيمان يزيد ولا ينقص ، وأن أبا حنيفة يقول : الإيمان لايزيد ولا ينقص [١] .

وتختلف رواية البغدادي أيضاً عن رواية الشهرستاني في تعريف الإيمان عند غسان ، إذ ينسب إليه البغدادي القول بأن الإيمان هو الإقرار أو المحبة لله تعالى وتعظيمه وترك الاستكبار عليه[٢]. فهو هنا مثل اليونسية أو قريب منها.

ورواية الأشعري تؤيد رواية البغدادي ، مما يرجح الأخذ بروايته هنا، وفى مسألة الزيادة والنقصان .

---

(٤) اعتقادات للرازي (ص ٧٠) .

(٥) الفرق بين الفرق (ص ٢٠٣) .

(٦) المقالات (جـ١ ص ٢٠٤) .

[١] التبصير (ص ٦٠) .

[٢] الفرق بين الفرق (ص ٢٠٣) .

لكن ما معنى أن شيئا ما يزيد ولا ينقص ؟ لابد أن يكون المراد أنه عندما يزيد فإن الزيادة لا تكون من حقيقته ، وإلا كان هذا يعني أن ما افترضناه بغير زيادة لا يمثل حقيقته فيكون ناقصا ، وهو مناقض لقولهم (لا ينقص) فإذا تم التسليم بأن الزيادة لا تكون من حقيقته نكون قد رجعنا إلى القول أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ، وهو مناقض لقولهم (.. يزيد)

٢- الثوبانية :

أصحاب أبي ثوبان ، زعموا أن الإيمان هو المعرفة والاقرار : بالله وبرسله .

وربطوا بين الإيمان والعقل ربطاً محكماً إذ أضافوا إلى الإيمان بما تقدم الإيمان بما كان لا يجوز في العقل إلا أن يفعله ، وأما ما كان جائزاً في العقل ألا يفعله فليس ذلك من الإيمان[٣] .

وهو ربط يبدو فيه غلو في شأن العقل ، ومفارقة للأصل الأول . ومن هنا قال البغدادي إنهم فارقوا اليونسية والغسانية بإيجابهم شيئاً في العقل قبل ورود السمع[٤] .

وتابعه في مقالته هذه غيلان الدمشقي ، وأبو شمر ، ومحمد بن شبيب وغيرهم[١] .

---

[٣] المقالات للأشعري (جـ١ ص ١٩٩) والملل والنحل للشهرستاني (جـ ١ص ١٢٧) . والتبصير للإسفراييني (ص ٦١)

[٤] الفرق بين الفرق (ص ٢٠٤) .

٣- التومنية :

أصحاب أبي معاذ التومني. زعم أن الإيمان اسم لخصال إذا تركها التارك كفر ، وهذه الخصال هي المعرفة والتصديق والمحبة والإخلاص والإقرار بما جاء به الرسول.

وهذه الخصال جميعاً هي الإيمان، ولا يقال للخصلة الواحدة منها إيمان ، ولو ترك خصلة واحدة كفر.

وكل طاعة لم يجمع المسلمون على أن تركها كفر فتلك من شرع الإيمان ، وليست من الإيمان ، يقال للتارك لها فَسق ، ولا يقال فاسق [٢] .

وهذا في أخذه للعمل في الاعتبار ضمناً يشبه ما ذهب إليه اليونسية .

ثالثاً : مرجئة الفرق الأخرى :

نسب إلى الإرجاء من القدرية صالح بن عمرو بن شبيب وأبو شمر وغيلان[٣]، وقد ذكرناه في القدرية ، وذكرنا مقالته في الإيمان .

---

[١] الملل والنحل (جـ١ ص ١٢٧) .

[٢] الفرق بين الفرق للبغدادي (ص ٢٠٤) والمقالات للأشعري (جـ١ ص ٢٠٤) ، والملل والنحل للشهرستاني (جـ١ ص ١٢٨) ، والتبصير للإسفراييني (٦١) .

[٣] المقالات (جـ١ ص ١٩٩) والملل والنحل للشهرستاني (جـ١ ص ١٢٩) وفرق الشيعة للنوبختي (ص ٦ -٨) ، والفرق بين الفرق للبغدادي (ص ٢٠٥)

أما صالح فذهب إلى أن الإيمان هو المعرفة بالله والكفر هو الجهل بـــه[٤] .
وذلك اعتداد بالعقل يجعله بديلا من الدين

ونسب إلى الإرجاء من الجبرية جهم[٥] وقد ذكرناه في الجبرية ، وذكرنـــا مقالته في الإيمان.

ونسب إلى الإرجاء أبو حنيفة[١]، وهو أمة وحده ، وهو أستاذ متكلمـــي السنة ، وقد ذكرنا مقالته في الإيمان .

ونسب إلى الإرجاء من أهل الحديث كثير : سفيان بن سعيد الثـــوري ، وشريك بن عبد الله وابن أبي ليلى ، ومحمد بن إدريس الشافعي ، ومـــالك بن أنس[٢].

كما نسب إليه : الحسن بن محمد بن الحنفية ، وسعيد بن جبير ، وطـــاق بن حبيب ، ومقاتل بن سليمان ، وحماد بن أبي سليمان ، وأبو يوســف ..[٣]وإبراهيم بن طهمان المحدث الصدوق المتوفى (عام ١٥٨هـــ) أو (عـــام ١٦٣هـــ [٤]).

---

[٤] الملل والنحل للشهرستاني (جـــ١ ص ١٢٩) والمقالات للأشعري .

[٥] المقالات للأشعري (جـــ١ ص ١٩٧) وفرق الشيعة للنوبختي .

[١] المقالات للأشعري (جـــ١ ص ٢٠٢ – ٢٠٤) والملل والنحل للشهرستاني (جـــ١ ص ١٢٧)

[٢] الفرق بين الفرق للبغدادي (ص ٦ -٨) .

[٣] الملل والنحل للشهرستاني (ص ١٣٠)

(٣) تاريخ بغداد (جـــ٦ ص ١٠٥)

نظرة عامة

مما تقدم يتبين أن المرجئة الحقيقية التي تذم بإسقاط العمل تأرز إلى العبيدية -التي ذكرها الشهرستاني - وحدها .

أما من عداها فإنهم لا يسقطون العمل ، ولكنهم يخرجونه من حقيقة الإيمان فحسب .

بل إن فرقة منهم - اتهمت بإسقاط العمل - وجدنا أنها تعلى من مستوى الإيمان بما يحقق العمل ، وبما يجعل منها فرقة متشددة في هذا الأمر ، وكذلك كانت فرق أخرى من المرجئة الذين أدخلوا المحبة والإخلاص في حقيقة الإيمان .

وعلينا أن نلاحظ أخيراً اتساع مفهوم الإرجاء ليصبح محض إرجاء الحكم على خاتمة شخص معين إلى الله تعالى ، إلى الحد الذي شمل به الكثير من أهل الحديث وأهل السنة. وفى هذا نختم الموضوع برواية لابن أبي العوام الحافظ بسنده عن أبي حنيفة ، تبين هذا المفهوم الرحب ، كما تبين بداية ظهور هذه التسمية :

قال أبو حنيفة : دخلت أنا وعلقمة بن مرثد على عطاء بن أبي رباح ، فقلنا له يا أبا محمد : إن ببلادنا قوماً يكرهون أن يقولوا : إنا مؤمنون ، قال عطاء : و لم ذاك ؟ قال يقولون : إن قلنا نحن مؤمنون ، قلنا نحن من أهل الجنة . قال عطاء : فليقولوا نحن مؤمنون ، ولا يقولوا نحن من أهل

الجنة ، فإنه ليس من ملك مقرب ، ولا نبي مرسل إلا ولله عز وجل عليه الحجة إن شاء عذبه وإن شاء غفر له .

ثم قال عطاء : يا علقمة إن أصحابك كانوا يسمّون أهل الجماعة ، حتى كان نافع بن الأزرق فهو الذي سماهم المرجئة .

قال القاسم - أحمد رواة الخبر - قال أبي : وإنما سماهم المرجئة فيما أبلغنا أنه كلم رجلاً من أهل السنة فقال له أين تنزل الكفار في الآخرة ؟ قال : في النار ، قال : فأين تنزل المؤمنين ؟ قال : المؤمنون على حزبين مؤمن بر تقي فهو في الجنة ، ومؤمن فاجر رديء فأمره إلى الله عز وجل إن شاء عذبه بذنوبه وإن شاء غفر له بإيمانه. فقال : فأين تنزله ؟ قال : لا أنزله ولكني أرجئ أمره إلى الله عز وجل. فقال : فأنت مرجئ[1] أ.هـ.

و بعد : فلما كان الإرجاء مذهباً غير متكامل ، يوجه اهتمامه كله نحو قضية بعينها ، فإنه لم يكن صالحاً للاستمرار الذاتي كفرقة ، وأخذ يذوب بين الفرق والمذاهب ليترك بصماته هنا وهناك ، وليعيش من خلال الآخرين ، بل لقد ضمن له ذلك بقاء أطول ، على النحو المذكور ، فقضيته قضية الحكم بالإيمان والإسلام والكفر ، وهي قضية تثار في كل عصر وحين.

---

(١) نقلته عن الكوثرى على هامش رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي (ص ٣٧).

ونلاحظ أخيرا أن المرجئة في تناولهم للعلاقة بين الإيمان والعمل ، امتد نظرهم إلى العقل ، وذلك للعلاقة القائمة بين هذه الأركان الثلاثة ، حتى إنا وجدنا طائفة منهم تعتبر الإيمان هو المعرفة فحسب وتكاد تجعل العقل بديلا للدين ، وطائفة أخرى ترى أن اعتقاد التوحيد بغير نظر لا يكون إيمانا[1].

وفي هذا تجاوز للأصل الأول الذي هو محدودية العقل ، وعند بعضهم تحيف على الأصل الثاني الذي هو العمل ، ومخاطرة بتهديد الأصل الثالث الذي هو محدودية الجدل .

---

(١)المقالات (جـ١ ص ٢٠٧)

الفصل الرابع

المعتزلة :(*)

أسلاف المعتزلة :

تشير المصادر إلى عدة مجالات لأسلاف المعتزلة .

فالقاضي عبد الجبار يعتبر الطبقة الأولى من المعتزلة الخلفاء الأربعة : علياً وعثمان وعمر وأبا بكر ..

والنوبختي يذكر أن سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر بن الخطاب ، ومحمد بن مسلمة الأنصاري ، وأسامة بن زيد بن حارثة الكلبي ، اعتزلوا عن عليّ بعد أن بايعوه وبويع من الناس، وامتنعوا عن محاربته، أو المحاربة معه ، (.. فسموا المعتزلة وصاروا أسلاف المعتزلة إلى الأبد.. [1])

والشهرستاني نفسه يستعمل مادة اعتزال في الحديث عن هؤلاء الصحابة

(*) عدها من الفرق كل من الرازي في كتابه (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) والبغدادي يذكرهم في كتابه الفرق بين الفرق تحت اسم القدرية ، كذلك الإسفراييني في التبصير في الدين . ويذكرهم باسم المعتزلة الأشعري في المقالات، والشهرستاني في الملل والنحل ، وابن الجوزي في تلبيس إبليس يذكرهم بين القدرية .

(١) فرق الشيعة (ص ٥) .

حيث يقول (والذين اعتزلوا إلى جانب فلم يكونوا مع علي رضي الله عنه في حروبه ولا مع خصومه.. إلخ[٢]).

والأستاذ الدكتور أحمد أمين يربط بين المعتزلة الذين كان اعتزالهم يعني تجنب الفتنة أيام علي ومعاوية ، وبين المعتزلة التي ظهرت على يد واصل[٣] هذا مجال من المجالات التي ينقب فيها الباحثون عن أسلاف المعتزلة : مجال الصحابة وكبار التابعين .

وبين التابعين من آل البيت ينتسب المعتزلة إلى محمد بن الحنفية أو إلى ابنه أبي هاشم أو إليه وإلى أخيه الحسن معا[١] .

ومن المشهور تلمذة واصل على الحسن البصري ، يذكرها الشهرستاني. ويؤيدها ابن المرتضى ، كما يشرحها ما قيل من أن المعتزلة كانوا يعتدون بالحسن البصري اعتداد الحجازيين بالشافعي[٢] وما يذكره الخوارزمي من أن من المعتزلة فرقة تسمى الحسنية نسبة إلى الحسن البصري في زعمهم[٣]

---

(٢) الملل والنحل (جـ١ ص ١٢٤) .

(٣) فجر الإسلام (ص ٢٩٥) .

(١) انظر المنية والأمل لابن المرتضى (ص ٤ ، ٥ ،٦) والقاضي عبد الجبار في (المحيط بالتكليف) المجلد الأول نشرة الدار المصرية للتأليف ، تحقيق عمر السيد عزمي (ص ٤٢٣) ومفتاح السعادة لطاش كبري زاده (جـ ٢ ص ١٦٣) ، والملل والنحل للشهرستاني (جـ ٢ ص ٥٣)

(٢) انظر المعتزلة لزهدي جار الله (ص ١٣) .

(٣) مفاتيح العلوم (ص ١٨).

وننتقل إلى مجال آخر لهم فيه سلف أو أسلاف:

القدرية:

يقول الشهرستاني عن المعتزلة إنهم في القول بالقدر (سلكوا مسلك معبد الجهنى ، وغيلان الدمشقى..[٤])

والبغدادي لا يفرق بين القدرية والمعتزلة فيذكر فروع المعتزلة في فصل (بيان مقالات فرق الضلال من القدرية المعتزلة عن الحق[٥])

ويذهب دي بور إلى القول بأن القدرية هم أسلاف المعتزلة .

وإلى ذلك ذهب فون كريمر من بعد[٦].

كما اعتبر زهدي جار الله المعتزلة ورثة القدرية[٧]

والمقبلي يذكر أن المعتزلة والأشاعرة قد جرى كل منهما على تسمية صاحبه بالقدرية: هؤلاء لإثبات القدرة للعبد، وأولئك لنفيها [١].

وقد حاول المعتزلة جهدهم التخلص من اسم القدرية الذي لصق بهم زمنا ، ولم يكن ليساعد على ذلك أن الخياط يضم إلى رجال المعتزلة : غيلان الدمشقي ، لجمعه بين الأصول الخمسة [٢] .

---

(٤) الملل والنحل (جـ١ ص ٥١) .

(٥) الفرق بين الفرق (ص ١١٤) .

(٦) بحوث في المعتزلة لنلينو (ص ١٧٧) .

(٧) المعتزلة (ص ٢٦) .

[١] العلم الشامخ (ص ٢٨٤) .

وكان للمعتزلة أسلاف في القول بمقالتهم في خلق القرآن ، والصفات ، والرؤية : هم الجهمية ، ولذا لقبت المعتزلة بالجهمية منذ عهد المأمون [3].

وصار الأئمة المتأخرون : ابن حنبل والبخارى ثم ابن تيمية ، وابن قيم الجوزية يعنون بالجهمية المعتزلة[4].

وأنكر المعتزلة هذا النسب أو هذا الوصف ، وقال الخياط : " .. ولجهم عند المعتزلة في سوء الحال والخروج من الإسلام كهشام بن الحكم [5]).

وفي رأيي أن هؤلاء جميعا - على تناقض ما بينهم - كان منهم أسلاف المعتزلة ، على معنى أن المعتزلة تبلورت بأخذها منهم وتتلمذها عليهم ، تجمع ، وتنتقي ، وتبتكر وتنمي وتصوغ ، ومن هنا يذكر الخياط أن هناك من كان يوافق المعتزلة في أمر دون أمر ، فالبعض يوافقونهم في العدل ويقولون بالتشبيه ، والبعض يوافقوهم في التوحيد ويقولون بالجبر ، والبعض يوافقونهم في العدل والتوحيد ، ويخالفونهم في الوعيد والأسماء والأحكام[6]

---

[2] الانتصار (ص ٩٣) .

[3] نشأة الفكر الفلسفي (حـ١ ص ٣٣١) .

[4] المعتزلة لزهدي حار الله (ص ٨) .

[5] الانتصار (ص ٩٢) .

[6] المصدر السابق .

أما المعتزلة كمذهب متكامل ، أو بتعبير أدق كمذهب يعلن عن نفسه بهذا الاسم - أو على الأقل يرضى به - وهو في طريقه إلى التكامل ، ليجمع بين ضفتيه الأصول الخمسة ، فقد كان أول ما ظهر وشاع من واصل بن عطاء [1] .

ظهور المذهب الكلامي للمعتزلة :

ظهر المذهب بعد المائة الأولى من الهجرة[2] بالبصرة في حلقة درس الحسن البصري ، على يد واصل بن عطاء (١٣١هـ) ، وتلقفه منه عمرو بن عبيد (١٤٤هـ) ، وعن واصل أخذ عثمان الطويل ، وعن عثمان أخذ أبو الهذيل العلاف (١٣٥-٢٢٦هـ) وأبو بكر الأصم ، ومعمر بن عبلد السلمي (٢٢٠هـ) الذي أخذ أيضا عن إبراهيم بن يحيى المديني الذي أخذ عن عمرو بن عبيد

وعن معمر بن عباد ، أخذ بشر بن المعتمر (٢١٠هـ) الذي نقل المذهب وترأسه ببغداد ، فكان فرع بغداد .

وعن أبي الهذيل أخذ النظام (ت ٢٣١هـ) ، وأبو يعقوب الشحام (ت ٢٦٧ هـ)

وعن النظام أخذ الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ)

---

[1] مفتاح السعادة (جـ٢ ص ١٦٢) .

[2] انظر تحقيق ذلك : المعتزلة لزهدي جار الله (ص ١٢) .

وأخذ أبو علي الجبائي (ت ٣٣٠ هـ) عن أبي يعقوب الشحام (ت ٢٦٧ هـ)

وأخذ القاضي عبد الجبار ت (٤١٥ هـ) عن الحسين البصري (ت ٣٦٩)

وفي بغداد أخذ عن بشر ثمامة بن الأشرس (٢١٣هـ) وأبو موسى المردار، وأحمد بن دؤاد. وفي بغداد كان الاعتزال قريبا من الدولة، قريبا من حركة الترجمة ، فكان أكثر تأثرا بهما ، وكانت أهم مسألة وسعها البغداديون مسألة خلق القرآن [٣] .

تسمية المعتزلة :

للباحثين والمؤرخين آراء كثيرة مختلفة حول سبب التسمية :

فالبعض يرى أنها للقول بالمترلة بين المترلتين ، أي باعتزال صاحب الكبيرة عن المؤمنين والكافرين جميعا [١] .

والبعض يري أنها لاعتزال الأقوال المحدثة والمبتدعة[٢] .

والبعض يرى أنها لمجانبة تقصير المرجئة وغلو الخوارج في مسألة مرتكب الكبيرة[٣] .

---

[٣] انظر ضحى الإسلام (جـ ٢ ص ٩٦) .

[١] مروج الذهب للمسعودي (جـ٦ ص ٢١ ، جـ٧ ص ٢٣٤) .

[٢] ابن المرتضى في المنية والأمل (ص ٣ ، ٤) .

[٣] المحيط بالتكليف (ص ٤٢٢) .

والبعض يرى أنها لاعتزالهم قول الأمة بأسرها في قولهم بالمنزلتين[٤].

والسبب المشهور اعتزال واصل للحسن البصري بعد أن أقصاه عن مجلسه لقوله بالمنزلة بين المنزلتين[٥].

ويذكر القاضي عبد الجبار أن الذي حدث له ما حدث في مجلس الحسن هو عمرو بن عبيد وأن الذي أطلق التسمية هو أبو الخطاب قتادة بن دعامة الدوسي البصري المتوفى عام (١١٧هـ[٦]).

من هذه الأقوال ما يفيد أن المعتزلة هم الذين أطلقوا على أنفسهم هذه التسمية أو كانوا على الأقل راضين عنها مستمسكين بها. وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار فيما نقل عنه في المحيط بالتكليف: (وأن التسمية بالاعتزال مدح) .

ومن الواضح أن الأقوال المختلفة آنفة الذكر قد نشأ أغلبها على أساس من التعليل الموضوعي ، فهي من ثم اجتهادات لاحقة لظهور التسمية ظهورا تاريخيا والذي يهمنا هنا هو المنشأ التاريخي للتسمية ، الذي غالبا ما يكون بعيدا عن التعليل الموضوعي .

هنا نجد أنفسنا أمام رأيين لا غير : الأول الذي يذهب إلى أن التسمية امتداد لتسمية سابقة اتسم بها المعتزلون للفتنة السياسية ، والثاني الذي يذهب إلى أن التسمية كانت من وحي الحادث الذي حدث بمجلس

---

[٤] البغدادي في الفرق بين الفرق (ص ١١٤ ، ١١٥) .

[٥] وفيات الأعيان لابن خلكان (جـ ٢ ص ٢٢٥) .

[٦] المحيط بالتكليف (ص ٤٢٢) .

الحسن البصري عند قول واصل برأيه في مرتكب الكبيرة وأنه في منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر.

ونلينو يحاول الربط بين هذين الموقفين أو هاتين التسميتين : التسمية القديمة لمعتزلة الفتنة السياسية ، والتسمية الحديثة لمعتزلة الآراء السائدة عن مرتكب الكبيرة ، ونلينو يبني موقفه على أساس ثبوت التسمية القديمة ، وتفسير رأى واصل في مرتكب الكبيرة بأنه يعنى الوقوف موقفا وسطا بين الإيمان والكفر ، فهو يعنى الحياد في ظنه ، (... فكان المعتزلة الجدد المتكلمون استمرارا في ميدان الفكر والنظر للمعتزلة السياسيين أو العمليين[1]).

وفي رأيي أن لا نزاع في ثبوت التسمية القديمة لمعتزلة الفتنة ، ولكن الربط بين المعتزلة السياسية القديمة والمعتزلة الكلامية الحديثة على النحو الذي ذكره نلينو غير صحيح ، لأن رأي واصل في مرتكب الكبيرة ليس موقفا حياديا ، وهولا يعفيه من المؤاخذة السياسية العنيفة من أصحاب المصالح ، فهو في حقيقة الأمر لا يقف موقفا هينا منهم ولا سلبيا ولا حياديا . لأنه يحكم على مرتكب الكبيرة – على أقل تقدير – بأنه غير مؤمن ، وهذا موقف لا يكاد يقل في خطورته على الحاكم المنحرف من موقف الخوارج الذين يدمغونه بالكفر الصريح ، هذا مع ما نعرفه عن عمرو بن عبيد من

(١) بحوث في المعتزلة (ص ١٨٢ -١٩١) .

رفضه لشهادة المتخاصمين كليهما وتفسيقه لهما معا ، وهل يقل عن ذلك كثيرا تفسيق واصل لأحدهما لا على التعيين ؟!

وإذن فالرابطة بين المعتزلة السياسية القديمة. والمعتزلة الكلامية الحديثة رابطة اسم فحسب.

واصل بن عطاء

هو أبو حذيفة واصل بن عطاء المعتزلي . المعروف بالغزال ، مولى بني ضبة ، وقيل بني مخزوم ولد عام (٨٠ هـ وتوفي ١٢١هـ[١]) .

نشأ بالمدينة ، واختلف إلى مدرسة محمد ابن الحنفية ، حيث كان أبناء هاشم والحسن يعلمان علوم الدين . وبالمدينة اجتمع بالكثير من علمائها وعلماء مكة ، مثل عبد الله ابن عمر ، ومعبد الجهني على خلاف بينهما ، وحين نضج علمه انتقل إلى البصرة، وفيها كان تردده على مجلس الحسن البصري[١] وفيه كان ظهوره بأهم أفكاره التي عرف بها وهو القول في مرتكب الكبيرة بالمترلة بين المترلتين .

---

(٢) وفيات الأعيان لابن خلكان (جـ٢ ص ٢٢٥) .

[١] مفتاح السعادة لطاش كبري زادة (جـ٢ ص ١٦١ ، ١٦٤). والمنية والأمل (ص ١٨) وانظر نشأة الفكر الفلسفي للدكتور النشار (جـ١ص ٤٠٧) وما بعدها

وفي ذلك الوقت كانت الآراء في هذا الموضوع على النحو الذي ذكرناه في الخوارج. (...وكان علماء التابعين مع أكثر الأمة يقولون إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن، لما فيه من معرفته بالرسل والكتب المنزلة ، ولمعرفته بأن كل ما جاء من عند الله حق ، ولكنه فاسق بكبيرته ، وفسقه لا ينفي عنه اسم الإيمان والإسلام[٢])

وواصل يستدل على أن مرتكب الكبيرة فاسق : لا يسمى مؤمنا، ولا يسمى كافرا بما أنه لا يستحق أحكام المؤمن، ولا أحكام الكافر ، وكذلك هو لا يسمى منافقا بما أن المنافق يستحق إجراء أحكام الكفرة عليه إذا علم نفاقه ، وليس كذلك صاحب الكبيرة[٣]

وهو بجانب ذلك يستدل بالإجماع : فقد أجمعت الفرق المختلفة كلها على أن مرتكب الكبيرة فاسق ، قال واصل لعمرو بن عبيد : أو ليس تجد الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكبيرة فاسقا ويختلفون فيما عداه من الأسماء ؟! فالخوارج تسميه كافرا وفاسقا ، والمرجئة تسميه مؤمنا فاسقا، والشيعة تسمية كافر نعمة فاسقا. والحسن يسميه منافقا فاسقا ، فأجمعوا على تسمية مرتكب الكبيرة بالفسق ، فنأخذ بالمتفق عليه و لا نسميه بالمختلف فيه ، فهو أشبه بأهل الدين .

---

(٢) الفرق بين الفرق للبغدادي (ص ١١٧) .

(٣) الانتصار للخياط (ص ١١٨ ، ١١٩) .

وهو يستدل أيضا بالآية الكريمة : " والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون ".

والمعتزلة يضيفون إلى ذلك استدلالهم بأن أمير المؤمنين عليا ﷺ عندما سئل عن مقاتليه من الخوارج ، أ كفار هم ؟ قال : من الكفر فروا ، ثم سئل. أمسلمون هم ؟ قال : لو كانوا مسلمين ما قاتلناهم ... فلم يسمهم كفارا ، ولا مسلمين ، وإنما سماهم بغاة[٤].

وإذا كان هذا هو اسم مرتكب الكبيرة (فاسق في منزلة بين المنزلتين) فما حكمه في الآخرة ؟

يقرر الشهرستاني – ومن قبله الأشعري والبغدادي – أنه يكون عند واصل والمعتزلة من المخلدين في النار ، وإن كانت (دركته فوق دركة الكفار[١]). أي أقل عذابا .

ويقرر القاضي عبد الجبار في غير موضع من كتابه (شرح الأصول الخمسة) تخليد مرتكب الكبيرة في النار ، أبد الآبدين ، وهو يذهب مع

---

[٤] انظر : شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص ٧١١) . والمنية والأمل (ص ٢٢ ، ٢٣) ، والانتصار للخياط ، وتاريخ الفرق الإسلامية للدكتور على مصطفي الغرابي (ص ٨٥) وما بعدها .

[١] الملل والنحل (حـ١ ص ٥٢) والمقالات (حـ ١ ص ١٨٩)والفرق بين الفرق (ص ١١٩)

ذلك إلى أن عقابه يكون دون عقاب الكافرين وأنه لا يكون آيسا من رحمة الله ، وأنه يجوز وصفه بالإيمان مقيدا[٢].

هذا ويستبعد الدكتور علي مصطفي الغرابي أن يكون واصل قد ذهب إلى تخليد مرتكب الكبيرة في النار ، إذ كيف يستدل على اختلاف تسمية كل من الكافر والمؤمن والفاسق باختلاف أحكام كل منهم ، ثم يعود فيحكم على الفاسق بأحكام الكافر ؟ وهل يذهب واصل إلى ذلك فيكون حكمه على من فسقهم أو ارتاب في تفسيقهم من أصحاب الفتنة هو الخلود في النار دون أن يناله من جراء ذلك ما كان يستحقه من الأشاعرة من تشنيع يخص هذه المسألة [٣] ؟!

وفي رأيي أن هذه الأسباب التي يذكرها الدكتور الغرابي لا تكفي لنفي نسبة القول بتخليد مرتكب الكبيرة في النار إلى واصل ، لأنها كما هو واضح تنبع من مزاج أشعري بحت .

وفي هذه المسألة كان لواصل كتابه (المترلة بين المترلتين) وكتابه على المرجئة وكتابه في التوبة [٤].

---

[٢] شرح الأصول الخمسة : ص ٦٦٦ وما بعدها , (ص ٦٨٩ ، ٧١٢ ، ٧١٧ ، ٧٢٠ ، ، ٧٢٦) .

[٣] تاريخ الفرق الإسلامية (ص ٩٣) وما بعدها .

[٤] وفيات الأعيان (جـ ٢ ص ٢٢٥) .

والمسألة الثانية لواصل كانت قوله في (القدر)

سلك في ذلك مسلك (معبد الجهني) و (غيلان الدمشقى) فقال: إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم ، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ، ويحتم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه ، فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية ، وهو المجازى على فعله ، والرب تعالى أقدره على ذلك كله[٣] .

وإذ يسلم نلينو بأن مسألة مرتكب الكبيرة تمثل البداية الحقيقية لمذهب المعتزلة يذهب إلى أن الأصول الأخرى لمذهب المعتزلة أضيفت شيئا فشيئا إلى نقطة ابتدائهم الأولى هذه، (فأغلب الظن أن مذهبهم في الاختيار مثلا قد أتى به عمرو بن عبيد الذي يذكر عنه الرواة صراحة أنه قدري ، بينما لا تذكر المصادر القديمة شيئا مثل هذا عن واصل[٤]). وقد رأينا أن كثيرا من المصادر نسبت إلى واصل قوله بالقدر على عكس ما ذهب إليه نلينو .

هذا ويؤكد تناول واصل لهذه المسألة بالبحث ، ما ذكره ابن خلكان في ثبت كتبه من كتاب (الخطب في العدل والتوحيد[٥]) .

---

(٣) الملل والنحل للشهرستاني (حـ١ ص ٥١) ، وانظر أيضا الفرق بين الفرق للبغدادي (ص ١١٩) وكذلك ابن المرتضى في المنية والأمل .

(٤) بحوث في المعتزلة (ص ١٨١) .

(٥) وفيات الأعيان (حـ ١ ص ٢٢٥) لاكما يذكر الدكتور النشار في نشأة الفكر الفلسفي (حـ١ ص ٤٧٥) من أن ذاكر هذا الكتاب هو ابن النديم في الفهرست .

والمسألة الثالثة :

مقالته (غير النضيجة[1]) في نفي صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة . قال : (ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين) ، وكان واصل يشرع في مقالته تلك على أساس هذا القول الظاهر ، وإنما شرع أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم إلى أقوال مختلفة ، تجتمع كلها عند رد الصفات إلى كونه تعالى : عالما . قادرا .. إلخ .[2]

ويؤكد الدكتور النشار ما ذكره الشهرستاني في هذا الموضوع، مستدلا بأن هذه المسألة كانت مثارة بين يدي واصل: بين مقالة جهم من جانب ، ومقالة مقاتل من جانب آخر ، وقد كان واصل على اتصال بجهم: يعارضه في مذهبه، ويعينه على السمنية[3] . فمن غير المعقول أن يكون واصل سلبيا بالنسبة لها وهو الذي كان يرسل البعوث للرد على الثنوية[4] . كذلك يذهب الدكتور التفتازاني إلى أن شيوخ المعتزلة تأثروا بواصل في مقالته بنفي الصفات[5] .

---

(١) في القاموس المحيط يقال : نضيج الرأي أي محكمه ، والعبارة هي نص ما أورده الشهرستاني .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني (حـ ١ ص ٥١) .

(٣) انظر نشأة الفكر الفلسفي (حـ١ ص ٢٧٣)وما بعدها ومذهب الذرة د . س بينيس (ص ١٣٠) .

(٤) نشأة الفكر الفلسفي (حـ ١ ص ٤٢٠).

(٥) علم الكلام وبعض مشكلاته (ص١١٣) وما بعدها .

أما صاحب كتاب إيثار الحق فينقل لنا هذا النص الهام : (ذكرالشيخ مختار في المجتبى في المسألة السادسة من خاتمة أبواب العدل ما لفظه : اعلم أن شيوخ المعتزلة إلى زمن أبي هاشم لم ينصوا على إثبات الصفات ولا على نفيها . إلى أن صرح بإثباتها أبو هاشم وصرح بنفيها أبو علي ، وأبو القاسم البلخي والأخشيد وأبو الحسين[٦] .) .

وهذا النص فيما نرى لا ينفي أن يكون واصل قد تناول المسألة على وجه الإجمال دون النص والتصريح.

ويبرز س. بينيس في كتابه (مذهب الذرة) قلة المعلومات في هذه المسألة. ويقول : (إنه ليس لدينا ما يوضح لنا رأى واصل - وعمرو بن عبيد - إلا قليلا جدا ، فيما يتصل بمسائل التوحيد. إذا لا يوجد شيء عن ذلك في مقالات الإسلاميين أو الانتصار) ثم يقول : (والشهرستاني ينسب لواصل بن عطاء القول بنفي الصفات، ولا جرم أن تكون قلة المعلومات في هذه المسألة هي التي دعته إلى القول بأن هذه المقالة كانت في أيام واصل غير نضيجة[1]). وهنا لا تذكر المصادر شيئا لواصل في مسألة خلق القرآن [٢] .

(٦) إيثار الحق لابن المرتضى (ص ١٠٦) .

(١) انظر (ص ١٢٣) .

(٢) انظر أيضا تاريخ الفرق الإسلامية للدكتور علي مصطفى الغرابي (ص ٨٩) .

والمسألة الرابعة : التي يذكرها الشهرستاني لواصل :

(قوله في الفريقين من أصحاب الجمل ، وأصحاب صفين: إن أحدهما مخطئ لا بعينه كذلك قوله في عثمان وقاتليه وخاذليه : إن أحد الفريقين فاسق لا محالة .. وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما . كما لا تقبل شهادة المتلاعنين . فلم يجوز قبول شهادة علي وطلحة والزبير ..)[٣]

والدكتور التفتازاني يستكمل لنا نظرة واصل في محيط الإمامة فيذكر أنه كان يذهب إلى أنها لا تنعقد في أيام الفتنة ، فكان من ثم يبطل إمامة علي[٤] .

ويخفف الخياط لهجة تصوير موقف واصل من المشتركين في الفتنة ، فيقول: (إنه صحت عنده - أي عند واصل - لعثمان أحداث في الست الأواخر فأشكل عليه أمره. فأرجاه إلى عالمه ... كان القوم - أى عثمان وعليا وطلحة والزبير وعائشة وحزبهم -عندهما - أي عند واصل وعمرو بن عبيد - أبرارا أتقياء مؤمنين قد تقدمت لهم سوابق حسنة .. ثم وجداهم قد تحاربوا .. فقالا : قد علمنا أنهم ليسوا بمحقين جميعا، وجائز أن تكون إحدى الطائفتين محقة والأخرى مبطلة . ولم يتبين لنا من المحق منهم من المبطل. فوكلنا أمر القوم إلى عالمه ، وتولينا القوم على أصل ما

(٣) الملل والنحل (حـ١ ص ٥٢) وكذلك الفرق بين الفرق للبغدادي (ص ١١٨ ، ١١٩) .

(٤) علم الكلام وبعض مشكلاته (ص ٥١) فهل كان واصل محايدا سياسيا ؟؟!

كانوا عليه قبل القتال ، فإذا اجتمعت الطائفتان قلنا : قد علمنا أن إحداكما عاصية لا ندري أيكما هي[٥] ..

وأخيرا : يذكر لنا الأشعري رأى واصل في (**المحكم والمتشابه**) وهو رأى يبين أن واصلا كان مرتبطا أو مشغولا بمسألة مرتكب الكبيرة أكثر من انشغاله بمسألة الصفات (قال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد: المحكمات ما أعلم الله سبحانه من عقابه للفساق.. وأخر متشابهات : أخفي الله عن العباد عقابه عليها و لم يبين أنه يعذب عليها كما بين في المحكم[٦]). وإذن فقد تكلم واصل في :

(١) المنزلة بين المنزلتين (٢) العدل ..(٣) التوحيد ..

وهذه أصول ثلاثة من أصول المعتزلة الخمسة .

ويبدو أن الأصل الخاص بالوعد والوعيد كان منطويا في مقالته بالمنزلة بين المنزلتين وبالعدل .

كما أن الأصل الخامس الخاص بالأمر بالمعروف كان كامنا تحت دعوته وبعوثه .

---

(٥) الانتصار (ص ٧٣) .

(٦) المقالات (جـ١ ص ٢٦٩) .

وإذن فقد خاض واصل في الأصول الخمسة للمعتزلة[1]، وإن كان لم يعرف لديه هذا المصطلح . ويظهر من نص للملطي أن هذا المصطلح ظهر أول ما ظهر على يد بشر بن المعتمر (ت٢١٠هـ) أول معتزلة بغداد . وينسب أبو المعين النسفي إلى أبي الهذيل أنه صنف كتابا للمعتزلة بين لهم مذهبهم . وجمع علومهم وسمى ذلك الأصول الخمسة[2] .

وعلى أية حال فآراء واصل التي سردناها تبين أنه رائد هذه الأصول ، وأن أتباعه هم الذين جعلوا منها تعبيرا عن المذهب ، وكتبه التي ذكرها ابن خلكان تبين رحابة الآفاق التي تحرك فيها واصل : كتابه أصناف المرجئة ، كتابه في التوبة ، كتابه في المترلة بين المترلتين ، كتابه في معاني القرآن ، كتابه : الخطب في التوحيد والعدل ، كتابه : السبيل إلى معرفة الحق ، كتابه في الدعوة [3]، هذا فضلا عن ريادته لعلم أصول الفقه[4]، وتصديه للثنوية في كتابه (في الرد على المانوية) وكان يحتوى على نيف وثمانين مسألة[5] .

---

[1] بل يذكر الدكتور زهدي جار الله أن واصلا مع ذلك هو واضع الأصول الخمسة (ص١١٣) من كتابه (المعتزلة)

[2] انظر التنبيه والرد للملطي (ص ٣٨) وبحر الكلام لأبي المعين (ص ٧٥) .

[3] وفيات الأعيان (جـ ٢ ص ٢٢٥) .

(٤) نشأة الفكر الفلسفي للدكتور النشار (جـ١ ص ٤٢٧) .

[5] المنية والأمل (ص٢١) .

وإذا كانت هذه الكتب تبين رحابة أفق الفكر عند واصل ، فإن ما ذكره ابن المرتضى من بعوثه التي أرسل بها إلى أنحاء العالم للدعوة لآرائه[٦] يبين ما كان عليه من اتساع في أفق الحركة .

وهنا نلاحظ أن الشخصيات التالية لواصل كانوا دعاة في المقام الأول[٧] ولم تبرز من بينها شخصية لها وزن فكري كبير ، وإنما كان ذلك فيمن خلفهم ، وهذا يدل على أن واصلا - وهو رأس المعتزلة - كان يهدف بمذهبه - أو بحركته على الأصح - إلى إحداث تغيير اجتماعي يتفق مع اجتهاداته الدينية إلى جانب ما كان يهدف إليه من تكوين مدرسة فكرية ، ويؤكد ذلك اختياره البداية من مشكلة مرتكب الكبيرة التي كانت مثارة آنذاك على نطاق واسع ، كما يؤكده ما كانت عليه شخصية عمرو بن عبيد - الشخصية الثانية والتلميذ الأول والرفيق الكبير - من طابع سلوكي في الدرجة الأولى.

---

[٦] المنية والأمل (ص٢٠ - ٢٥) .

[٧] عثمان الطويل أرسله واصل إلى أرمينية ، وحفص بن سالم إلى خراسان، والقاسم بن السعدي أرسله إلى اليمن، والحسن بن ذكوان أرسله إلى الكوفة وهناك آخرون : عمرو بن حوشب وقيس بن عاصم ، وعبد الرحمن بن برة ، وابنه الربيع ، وخالد بن صفوان ، وحفص بن القوام ، وصالح بن عمرو ، والحسن بن حفص بن سالم ، وبكر بن عبد الأعلى ، وابن السماك ، وعبد الوارث بن سعيد وبشر بن خالد ، وعثمان بن الحكم ، وسفيان بن حبيب وطلحة بن زيد : المنية والأمل لابن المرتضى (ص ٢٠ -٢٥) .

عمرو بن عبيد

هو أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب، مولى بني عقيل آل عـــرادة بـــن يربوع بن مالك. ولد عام (٨٠ هــ) واختلفت الروايات في عام وفاتـــه، قيل عام (١٤٢ هــ) و (١٤٣هــ) و (١٤٤ هــ) و (١٤٨هــ[1]) .

كان من كبار المحدثين ثم تركوا رواياته لمذهبه وقوله في القدر.

مدحه الحسن البصري بقوله لمن سأله عنه (سألت عن رجل كأن الملائكة أدبته وربته..) وطلبه عبد الله بن عمر بن عبد العزيز لمقابلة أبيه في وفـــد فامتنع فأعاد طلبه ، فقال له عمرو (إن أول ما يسألني عنك ســـيرتك - وكان عبد الله أميرا على العراق - فما تراني قائلا ؟) فكف عنه

كذلك رفض صلة أبي جعفر المنصور بعد توليه ، مما جعله يقول فيه:

كلكم يمضي رويد - كلكم يطلب صيد - غير عمرو بن عبيد

ورثاه الخليفة بعد موته على غير المألوف.

يقول عنه البغدادي : (...كان داعية ... وكان له سمت وإظهار زهد ...[2]).

هذه الأخبار وغيرها كثير من زهد عمرو بن عبيد واستقامته ، تؤكد مـــا قررناه في نهاية الكلام عن واصل من الاتجاه الاجتماعي لمدرسته.

---

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان (جــ١ ص ٤٨٥) .

(٢) تاريخ بغداد (جــ١٢ ص١٨٦، ١٨٧).

كان عمرو نتاج مدرسة الحسن البصري أولا ، وقد تحول عنها بتأثير واصل الذي جادله في موضوع مرتكب الكبيرة ، إذ كان يذهب عمرو في ذلك مذهب الحسن في اعتباره منافقا ، فأرسل يدعوه إلى تغيير رأيه والدخول في مذهبه ، وقد نجح في ذلك[٢] ، ويؤكد هذا ما ذكره القاضي عبد الجبار من أن عمرا جادل الحسن البصري في قوله بتسمية مرتكب الكبيرة منافقا :

قال للحسن : أ فتقول إن كل نفاق كفر ؟ قال : نعم .

قال : أ تقول إن كل فسق نفاق ؟ قال : نعم .

قال : فيجب في كل فسق أن يكون كفرا ،وذلك ما لم يقل به أحد[٣] .

وقد كانت صلة عمرو بالحسن قوية إلى حد أن وضع كتابا في التفسير عن الحسن البصري[٤]

وعلى أية حال فإنه يبدو أن العلاقة بينهما لم تكن كذلك في نهاية الأمر.

ولقد صار عمرو إلى متابعة واصل في مذهبه ، والإعجاب به ، وأصبح شيخ المعتزلة بعده ، لا يخرج عما قرره ، وإن كان يغالي في إيمانه بالعقل ،

---

[٢] وقد نقل الرسالة والمناظرة ابن المرتضى في المنية والأمل (ص ٢٢) .

[٣] شرح الأصول الخمسة (ص ٧١٤) .

[٤] مفتاح السعادة لطاش كبري زاده (جـ٢ ص ١٦٥) .

ويعقد الصلة بينه وبين الدين على أساس (أن الدين هو تقرير حجـــة الله في عقول المكلفين[1]).

ووضع عمرو كتابه (في العدل والتوحيد). وتذكر المصادر[2] أن له كتابـا في (الرد على القدرية) يبدو من عنوانه أنه كان يدمغ مخالفي المعتزلة بهذا الوصف ، ويبرئهم منه.

أبو الهذيل العلاف

هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي ، المعـروف بالعلاف المتكلم ، ولد عام (١٢٥ هـ) ، وقيل (١٣١ هـــ) وقيــل (١٣٤ هـ).

وعلى أية حال فهو لم يكن قد تعدى الطفولة عند موت عمرو بن عبيـد ، و لم يكن قد ولد بعد عند موت واصل ، أو ولد في عام وفاته .

توفي عام (٢٣٠هـ) ، وقال المسعودي في مروج الذهب : تـوفي عـام (٢٢٧هـ) .. وقال ابن الخطيب البغدادي توفي عام (٢٢٦ هـ[1]) .

---

(١) العقد الفريد لابن عبد ربه (حـ٢ ص ٢٦٨).

(٢) وفيات الأعيان لابن خلكان (حـ١ ص ٤٨٥) .ومفتاح السعادة (حـ٢ ص ١٦٥) .

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان (حـ١ ص ٦٠٧) .

أخذ الاعتزال عن عثمان الطويل ، أحد أصحاب واصل بن عطاء ، وقد عاش زمنا طويلا، بذل فيه ما جعل منه (شيخ المعتزلة، ومقدم الطائفة ومقرر الطريقة والمناظر عليها[٢]).

وقد تكلم أبو الهذيل في المسائل الآتية :

تكلم في الصفات والعلاقة بينها وبين الذات:

فقرر أن الله عالم بعلم هو هو ، وقادر بقدرة هي هو، وحي بحياة هي هو ، وكذلك قال في سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه وفي سائر صفاته ، وكان يقول : إذا قلت إن الله عالم ثبت له علما هو الله ونفيت عن الله جهلا ، ودللت على معلوم[٣]).

وقد لاحظ الشهرستاني أن هذا القول لأبي الهذيل يفترق عن القول بأن الله عالم بذاته .. لأن هذا الأخير فيه نفي الصفة ، أما قول أبي الهذيل ففيه (إثبات ذات هو بعينه صفة أو إثبات صفة هي بعينها ذات) ويرتب الشهرستاني على ذلك القول بصفات هي وجوه للذات (فهي بعينها أقانيم النصارى أو أحوال أبي هاشم[٤]).

ويبدو أن الخياط لم يكن يجد هذا الفرق ، فهو ينسب إلى أبي الهذيل القول بأن الله عالم بنفسه ، ويدفع عنه ما يعترض عليه به في هذا، من أنه

---

[٢] الملل والنحل للشهرستاني (جـ١ ص ٥٣)

[٣]) المقالات للأشعري (جـ١ ص ٢٢٥) .

(٤) الملل والنحل (جـ١ ص ٥٣ ، ٥٤) .

يؤدى إلى القول بأن الله علم، وأن الله قدرة .. إلخ ، ويحكى عنه أنه كـان يقول في هذا بمثل ما نقول به في قولنا (وجه الله) ، فليس معنى هـذا أن الله وجه ، وقياسا على ذلك فليس معنى علم الله على المعنى الذي ذكـره أن الله علم(٥) .

وينقل لنا الأشعري اضطراب أبي الهذيل في مقالته تلك ، فيذكر أنه (كـان إذا قيل له حدثنا عن علم الله الذي هو الله ، أتزعم أنه قدرته ؟ أبى ذلك ، فإذا قيل له: فهو غير قدرته ؟ أنكر ذلك) ويقرر أن (هذا نظير ما أنكـر من قول مخالفيه : إن علم الله لا يقال هو الله ولا يقال غيره).

ويشير الأشعري إلى مصدر أبي الهذيل في مقالته تلك ، وهـو الفلسـفة القديمة ، وذلك إذ يقول: (وهذا أخذه أبو الهذيل عن أرسـطاطاليس ، وذلك أن أرسطاطاليس قال في بعض كتبه : إن البارئ علم كله ، قـدرة كله ، حياة كله ، سمع كله ، بصر كله ، فحسن اللفظ عند نفسه وقال : علمه هو هو ، وقدرته هي هو(١)).

وفي مسألة الرؤية كان أبو الهذيل يقول: نرى الله بقلوبنا بمعنى أن نعلمـه بقلوبنا(٢) .

---

(٥) الانتصار (ص ٥٩ ، ٦٠) .

(١) المقالات (جـ٢ ص ١٥٧ ، ١٥٨) .

(٢) المقالات (جـ١ ص ٢١٨) .

وقد تطرق أبو الهذيل إلى البحث في متعلقات الصفة من حيث ما يكون في المتعلق من انتهاء ووقوف عند حد لا يكون في الصفة نفسها ، فعنده أن العلم – مثلا – ليس ذا غاية أو نهاية ، لأن علم الله عنده هو الله ، بينما المحدثات لها كل وجميع وغاية ينتهى إليها في العلم بها والقدرة عليها. ويستدل على ذلك بما ورد في القرآن من إحصاء لها وإحاطة بها ، وهو لا يكون إلا لمتناه ومن ذلك قوله تعالى : " إن الله بكل شئ عليم" .. " إن الله على كل شئ قدير " .. " وأحصى كل شئ عددا[3] ".

وقد تعلق بذلك التزام أبي الهذيل بانقطاع الفعل من أهل الجنة ، وانتهائه إلى نهاية ، يكونون بعدها في سكون، ويكون سكون أولياء الله عند ذاك (.. على أجمل حال وأحسنها[4]).

وقال أبو الهذيل بطاعة لا يراد بها الله، ، ولا يتقرب بها إليه ، وفرق بين الطاعة والتقرب .

وذلك أن المجوسي وهو تارك للنصرانية ، يكون في تركه للنصرانية طاعة لله، ولو لم يكن ذلك لكان غير عاص في فعله المجوسية ، لكنه مع ذلك لا

(٣) انظر الانتصار للخياط (ص١٦ ، ٩١)

(٤) الانتصار (ص ٥٧).

يريد الله بهذه الطاعة ولا يتقرب بها إليه ، فهذا مثل للطاعة التي لا يراد بها الله[1] .

والبغدادي – وهو من أهل السنة – يقرر أن هذا لا يصح ، لكن المبـــدأ ينخرم معه إذ يقول بصحته في حالة واحدة : (وهو النظـــر الأول فـــإن صاحبه إذا استدل به كان مطيعا لله تعالى بفعله ، وإن لم يقصد به التقرب إلى الله تعالى[2] ...).

وفي مسألة خلق القرآن ذهب أبو الهذيل إلى القول بأنه مخلوق لله، وأنـــه عرض، خلافا لمن قال من المعتزلة إنه جسم ، ولمن قال منهم إنه حركة .

وجوز أن يوجد في أماكن كثيرة – بالتلاوة أو الحفظ أو الكتابـــة – في وقت واحد ،ولا يجوز عليه الانتقال والزوال ، خلافا لفروع أخرى مـــن المعتزلة في هذا الشأن[3] .

وتكلم أبو الهذيل في الآجال والأرزاق .

فقال في الأجل : إن الرجل المقتول إن لم يكن قد قتل كان لابد أن يكون قد مات في ذلك الوقت الذي قتل فيه، ولا يجوز أن يـــزاد في العمـــر أو ينقص.

---

(1) المصدر السابق (ص ٥٨).

(2) الفرق بين الفرق (ص ١٠٥)

(3) المقالات (جـــ١ ص ٢٤٦)

وقال في الأرزاق : إن ما خلق الله تعالى من الأمور المنتفع بها يجوز أن يقال خلقها رزقا للعباد، كما يقال إن ما أحل منها للعبد فهو رزقه، وما حرم فليس رزقا له، أي ليس مأمورا بتناوله .

وكان في قوله في القدر على ما عليه أصحابه من المعتزلة. إلا أن الشهرستاني يلزمه القول بالجبر بالنسبة لأهل الجنة والنار في الآخرة.
وكان يقول في الاستطاعة إنها عرض من الأعراض غير السلامة والصحة وقال بتقدمها في أفعال الجوارح ، وبمعيتها في أفعال القلوب .
وقال بأن ما تولد من فعل العبد فهو فعله غير اللون والطعم والرائحة وكل ما لا يعرف كيفيته

وكان لأبي الهذيل رأي في أهل الخلدين أنهم يصيرون إلى سكون دائم ، ويلحظ الشهرستاني أن ذلك قريب من مذهب جهم القائل بفناء الجنة والنار[1] .

وفي موضوع معرفة الله والتكليف بها ، ذهب أبو الهذيل إلى أنه يجب على المكلف أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر[2]، وإن قصر في هذه المعرفة استوجب العقوبة أبدا .

---

(1) الملل والنحل (جـ١ ص ٥٤) .

وعلى المكلف أن يعلم أيضا حسن الحسن وقبح القبيح ، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل ،والإعراض عن القبيح كالكذب والجور[٣] .

وكان يذهب إلى أن الله لا يخلي الأرض من جماعة مسلمين ، أتقياء أبرار صالحين يكون نقلهم إلى من يليهم حجة عليهم ، وهم لا يواقعون من الذنوب ما يخرجون به من ولاية الله عز وجل ، دون أن يكون ذلك قولا بعصمتهم، وينكر الخياط أن أبا الهذيل حدد عدد هؤلاء بأنه يكون في أدناه عشرين، وهؤلاء هم الحجة في نقل الخبر ، دون التواتر[٤] .

---

(٢) يذهب المعتزلة إلى أن النظر في معرفة الله هو أول الواجبات على المكلف ، وأن الوجوب ناشئ عن ضرورة دفع الضرر الذي يخاف منه عند ترك النظر ، وأن هذا الخوف يحصل للمرء بأسباب مختلفة منها الخاطر . ويقول القاضي عبد الجبار فإن قال : وما أسباب الخوف ؟ قلنا : تختلف : فربما يكون اختلاطه بالناس ، وسماع اختلافهم في الأديان وتضليل بعضهم بعضا وتكفير بعضهم بعضا ..... وربما يكون سبب الخوف دعاء الدعاة وقصص القاصين وتخويف المخوفين ، وربما يكون ذلك بخاطر من جهة الله تعالى أو من جهة بعض الملائكة ، وربما يعتريه الخوف بأن ينظر في كتاب ..... انظر شرح الأصول الخمسة (ص ٦٨) .

(٣) الملل والنحل للشهرستاني (جـ١ ص ٥٥) .

(٤) انظر الانتصار للخياط (ص ١١٦) ، والملل والنحل للشهرستاني (جـ١ ص ٥٥) .

والإنسان – عند أبي الهذيل – هو الجسد فقط دون النفس[1]، ويستدل بقوله تعالى: " خلق الإنسان من صلصال كالفخار ".

ويثبت أبو الهذيل **الجوهر الفرد** ، أو الجزء الذي لا يتجزأ ، ويثبت ذلك من مبدأ القدرة الإلهية ، فيقول (إن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءا لا يتجزأ) .

والجزء الذي لا يتجزأ عنده لا طول له ولا عرض ولا عمق ، ولا اجتماع فيه ولا افتراق ولا يجوز عليه اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم ، ويجوز عليه الحركة والسكون والانفراد، كما يجوز أن يخلق الله فينا رؤية له. وبأحكامه هذه ليس جسما[2].

ومن هذا العرض يتبين لنا مدى التطور الذي لحق المذهب منذ وفاة عمرو بن عبيد في العقد الخامس ، من القرن الثاني ، إلى وفاة أبي الهذيل في العقد الثالث أو الرابع من القرن الثالث .

يتبين أثر الفلسفة التي اطلع عليها .

ويتبين تناوله لفرعيات المسائل ، وتغلغله وراء الخفي منها والدقيق ، بغير حد يقف عنده العقل أو الجدل ، إلى حد أنه كان يسترسل في التفريعات والإلزامات والجدل لا لشيء إلا من باب (البور والنظر) كما كان يقول

---

[1] المقالات للأشعري (جـ٢ ص ٢٤) .

[2] المقالات للأشعري (جـ٢ ص ٥، ١٢ ، ١٤) . وهذه صفات الجزيء في الفيزياء المعاصرة

ويتبين تأثيره الكبير في نقل المذهب - إلى حد كبير - من ميدان الدعــوة الإصلاحية الاجتماعية ، إلى قاعة الدرس والبحث والجدل والتمحيص .

بل يتبين أثره في وضع الملامح العامة للمذهب التي حددت شخصيته فيمـا بعد ، فيما يسمى **بالأصول الخمسة** ، تلك التي صنف فيها للمعتزلة كتابا بين فيه مذهبهم وجمع علومهم وسماه بذلك الاسم[٣] .

ولنا بعد ذلك أن نلاحظ :

أن مدرسة أبي الهذيل كان لها بعدها الأفقي : وضع من الكتــب ألفـا ومائتي صنف يرد فيها على المخالفين ، وينقض كتبــهم[١] ، وكـانت المناظرات بينه وبين رجال المذهب وخصومه لا تنقطع[٢] .

كما نلاحظ تأثيره في غير المسلمين ، من كتابه الذي وضعه باســم (ميلاس) وهو رجل مجوسي أسلم نتيجة انتصار أبي الهذيل في مناظرة بينـه وبين جماعة من الثنوية[٣] .

والشيء الذي ينبغي إظهاره أن أبا الهذيل كان يخوض في مسائل من دقيق الكلام وخفيه ويقرر فيها آراء ليست مما يدين به أو يعتقده ، ولكنه كـان يناظر فيه على البور والنظر[٤].

---

[٣] بحر الكلام لأبي المعين النسفي (ص ٧٥) .

[١] التنبيه والرد للملطي (ص ٤٣) .

[٢] المصدر السابق (ص ٤٤) .

[٣] وفيات الأعيان (جـ١ ص ٦٠٧) .

[٤] الانتصار للخياط (ص ٢١ ، ٩١) والبور الاختبار كذا في القاموس المحيط .

ومن ذلك مثلا أنه كان يغايظ خصومه من القائلين بأن المعدوم ليس بشيء.. بقوله إنه جسم خياط على رأسه قلنسوة يرقص[٥]..

وهذا هو ما جعل باحثا كجولدزيهر يقول مثلا .. (إنه لم يكن من النادر أن تتسرب إلى العقائد طائفة من الآراء الغريبة التي يمكن اعتبارها تفسيرا فكاهيا للدقائق التي تعرض لها الكلاميون بصورة جديدة ، والتي يمكن النظر إليها كجهد بذلوه للمبالغة في التفريعات الاعتقادية إلى حد اللغو والسخف أكثر مما نعدها تعبيرا عن آراء يؤمنون بها في غمار المناقشات في المسائل التي وصلوا بها إلى غايتها[٦]).

ومعنى ذلك كله أن أبا الهذيل قاد المعتزلة بخاصة، والكلاميين بعامة ، إلى حركة جدلية كبرى . جعلت المغالبة أهم أهدافهم ، ومكنت لمهمته في مدافعة الخصوم، وقللت من شأنه كمرشد إلى العقيدة الإسلامية البسيطة الواضحة، وذلك بما أباحوه لأنفسهم من الترسل في الجدل والسير من مقدمة إلى نتيجة إلى أخرى... ، كنوع من الرياضة العقلية والمباحثة الاختبارية ، يمرنون بها أنفسهم على مقارعة الملحدين والخصوم ، ويتأدون بها إلى مسائل يلتزمون بها فيما بعد ، أو ينقضونها.**وهو منهج يتذرع بقدر كبير من الممارسة العقلية والجدلية لم تلتزم بشيء من الأصول الثلاثة التي ذكرناها في هدي الرسول صلى الله عليه وسلم.**

---

[٥]) البدء والتاريخ لابن طاهر المقدسي (جـ١ ص ٢٨) .

[٦] العقيدة والشريعة في الإسلام (ص ١٨٢) .

معمر بن عباد السلمي

كنيته أبو عمرو ، عاش في أيام هارون الرشيد ، أخذ عن عثمان الطويل وعن إبراهيم ابن يحى المديني الذي أخذ عن عمرو بن عبيد .

أدرجه ابن المرتضى في طبقة أبي الهذيل والنظام و لم تذكر سنة وفاته[1] .

يقول عنه الشهرستاني إنه من أعظم القدرية في تدقيق القول بنفي الصفات، ونفي القدر[2].

١- قوله في الصفات :

حكى عن معمر أنه كان يقول : إن الباري عالم بعلم، وإن علمه كان علما له لمعنى، والمعنى كان لمعنى لا إلى غاية ، وكذلك قوله في سائر الصفات[3].

وهو أيضا قوله في الأعراض : إنها لا تتناهى في كل نوع، وكل عرض قام بمحل فإنما يقوم به لمعنى أوجب القيام ، وعن هذه المسألة سمي هو وأصحابه (**أصحاب المعاني**[4]).

(١) تعليق نيبرج على الانتصار (ص ١٢٨)

(٢) الملل والنحل (جـ١ ص ٦٥) .

(٤)المقالات للأشعري (جـ ١ ص ٢٢٨) .

(٤)الملل والنحل (جـ١ ص ٦٥) .

وحكى عنه أنه قال: لا أقول إن الباري قديم إلا إذا حدث المحـــدث[1]، ومعنى هذا أن الوصف نسبي ، أما الوصف بالقدم المطلق فكـــان ينكـــره تماما "لأن قديم أخذ من قدم يقدم فهو قديم" وهو فعل يشعر بالتقـــادم الزماني ، ووجود الباري تعالى ليس بزماني[2].

وحكى عن معمر أنه يحيل القول بأن الله تعالى يعلم نفســـه ، لأنـــه يؤدى إلى ألا يكون العالم والمعلوم واحدا ، ومحال أن يعلم غيره . ويلحـظ الشهرستاني غرابة هذا القول !! فيقول: (لعل هذا النقل فيه خلل ، فـــإن عاقلا ما لا يتكلم بمثل هذا الكلام غير المعقـــول[3]) ويؤكـــد ملاحظـــة الشهرستاني أن الخياط أنكر من قبله صدور هذا القول عن معمر إنكـــارا قويا[4]). ولعله يقصد أن يؤدي القول بأن الله يعلم نفسه إلى الاثنينية بـــين العالم والمعلوم ، ولكننا نقول إنها إثنينية في الاعتبار لا في الوجود.

ويحكي الخياط اتهام ابن الراوندي لمعمر بأنه كان يقـــول : إن الله لا يقدر على أن يفني خلقه ويبقى وحده ، بناء على القول بأن فناء الشـــيء يقوم بغيره ، فكلما أراد الله أن يفني العالم خلق شيئا غيره يحل فيه فنـــاؤه. يحكى الخياط ذلك ويعقب عليه بأنه : إن صح عن معمر فهو لا يخـــرج عن التوحيد والرسالة ، وهو لا يزيد على ما يقوله به غيره من الأمة بـــأن

---

(1) المقالات للأشعري (جـــ١ ص ٢٣٨) .

(2) الملل والنحل للشهرستاني (جـــ١ص ٦٦) .

(3) المصدر السابق (ص ٦٧) .

(4) الانتصار (ص ٤٥)

الله بعد أن يخبر بأنه يفعل شيئا لا يقدر على ألا يفعله ، وأنه إن لزم معمرا عيب في ما تقدم لزم الجميع عيب في القول الأخير[٥] .ولكننا نرد بأن هناك فرقا وهو أن قوله ذاك يتعارض مع صريح القرآن في قوله تعالى " كل شيء هالك إلا وجهه "بخلاف الثاني .

وهذا مثال شديد الوضوح للالتزام بترسل العقل في ميادين بعيدة عن طبيعته ، ولم تحدد وظيفته بالبحث عما يكون من ورائه عمل .

٢-وعند معمر أن الله لم يخلق شيئا غير الأجسام ، فأما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام ، إما طبعا كالإحراق تحدثه النار ، أو اختيارا كالحركة يحدثها الحيوان.

وينقد الشهرستاني ذلك نقدا قويا، إذ يمسك بتلابيب معمر في عرضين: الحدوث والفناء ، كيف يحدثهما الجسم ؟ وإذا كان الله لا يحدث العرض ، والحدوث نفسه عرض ، فكيف يتأتى أن (يحدث) الأجسام ؟ (فيلزمه ألا يكون لله تعالى فعل أصلا[٢]).

أما الخياط فإنه يفسر قول معمر في أن الأعراض تكون من اختراع الأجسام بأنه يعنى أن الله هيأها لذلك[٣]، وهذا التفسير لا يحل المشكلة - إلا إذا افترضنا أن النقل عن معمر لم يتميز بالدقة فيما نسب إليه من " أن

---

[٥] الانتصار (ص ٢٣)

(٢) الملل والنحل (جـ١ ص ٦٥)

(٣) الانتصار (ص ٤٥) .

الله لم يخلق غير الأجسام " ، على سبيل الحصر - لأن التهيئة التي يشير إليها الخياط عرض .

وعلى كل حال يتبين لنا ما وصل إليه معمر في منهجه القائم على الاسترسال العقلي من تخبط في الموضوعات الثلاثة التي عالجها : صلاحية العلم الإلهي ، وقدرة الله تعالى على الخلق ، وقدرته على الإفناء !!

٣- وفي **موضوع القرآن** ذهب معمر إلى (أن الله هو المكلم بالقرآن، وأن القرآن كلام الله ووحيه وتنزيله لا مكلم له سواه ، ولا قائل له غيره ، وأن القرآن محدث لم يكن ثم كان [٤]).

وإذن فما ذكره الأشعري من أنه يقول بأن القرآن فعل للمكان الذي يسمع منه[٥] ، أو ما ذكره الشهرستاني من أنه ينتهي إلى ألا يكون لله تعالى كلام يتكلم به[٦] ، هو من الإلزامات التي ترد على مذهبه فحسب ، على فرض صحة ما نسب إليه من أن الله لم يخلق شيئا من الأعراض .

٤- **حقيقة الإنسان** : الإنسان عند معمر معنى أو جوهر غير الجسد ، وعلاقته مع الجسد علاقة التدبير والتصرف ، ومن هنا فرق معمر بين فعل الإنسان (النفس) وبين فعل الجسد ، ففعل الإنسان هو الإرادة فحسب

---

(٤) المصدر السابق (ص ٤٨) .

(٥) المقالات للأشعري (حـ١ص ٢٤٦) .

(٦) الملل والنحل (حـ١ ص ٦٥)

، وما سوى ذلك من الحركات والسكنات فهي من فعل الجسد ، والإنسان الجوهر يتصف بصفات العلم والقدرة والحكمة والاختيار [1] .

بشر بن المعتمر

أخذ بشر بن المعتمر الاعتزال من معمر بن عباد السلمي بالبصرة، ونقل المذهب إلى بغداد وصار من رؤسائه هناك.. وتوفي (عام ٢١٠هـ [2]).

١- ذهب بشر بن المعتمر إلى القول بأن إرادة الله تطلق على وجهين صفة ذات ، وصفة فعل :

فالأولى لا تلحق بمعاصي العباد ، وهى تعنى : أنه لم يزل مريدا لجميع أفعاله ، ولجميع الطاعات من عباده ، ولا يجوز أن يعلم الحكيم صلاحا وخيرا ولا يريده.

والثانية : تكون لفعل نفسه ، فهي خلقه له ، وهى قبل الخلق ، لأن ما به يكون الشيء لا يجوز أن يكون معه ، وتكون لفعل عباده فهي أمره به [3] .

---

(١) المصدر السابق (ص ٦٦) .

(٢) فجر الإسلام / لأحمد أمين (ص ١٤٢) نقلا عن الذهبي .

(٣) الملل والنحل للشهرستاني (جـ١ ص ٦٤) والمقالات للأشعري (جـ٢ ص ٤٥) .

ولا يجب على الله رعاية الأصلح ، لأنه لا غاية لما يقدر عليه من الصلاح ، وأن عند الله لطفا لو أتى به لآمن جميع من في الأرض ، وليس على الله أن يفعل ذلك بعباده ، وإنما عليه أن يمكن العبد من القدرة والاستطاعة ويزيح العلل بالدعوة والرسالة(٤) .

ويذكر الخياط أن بشرا كان يرى ذلك لكنه رجع عنه بعد أن ناظرته المعتزلة فيه(٥) .

والاستطاعة عنده هي سلامة البنية ، وصحة الجوارح، وتخليتها من الآفات، وهي تتقدم الفعل .

وعنده أن **المفكر يعلم الباري تعالى بالنظر والاستدلال** قبل ورود السمع

وعنده أن الله تعالى قد يغفر للإنسان ذنوبه من **الكبائر** إذا تاب عنها ، ثم يعود فيعاقبه عليها إذا فعل ذنبا آخر من الكبائر ، إذ قبل توبته الأولى بشرط ألا يعود (١) .

---

(٤) الشهرستاني في الملل والنحل (حـ١ ص ٦٤) .

(٥) الانتصار للخياط (ص ٥٢) .

(١) الفرق بين الفرق للبغدادي (حـ٢ ص ١٥٧)، والملل والنحل للشهرستاني (حـ١ ص ٦٥) الانتصار للخياط (ص ٥٢).

٢- خلق الأجسام والأعراض :

كان بشر يحيل وقوع هيئات الأجسام بفعل العبد حقيقة ، لأنها من خلق الله الذي لا شريك له ، لكنه جوز وقوع تلك الهيئات بسبب من قبل العبد ، فأضاف هذا الوقوع إلى العبد باعتبار السبب ، وحكم عليه بأنه فعله. أما إذا لم تقع الهيئات بسبب من قبل العبد ، فإنها تضاف إلى الله مباشرة، ومن ثم يجب التمييز بين وقوع الهيئات بفعل فاعل مباشرة ، وبين وقوعها بسبب من قبل فاعل[٢] .

وعند بشر أن الحركة تحصل وليس الجسم في المكان الأول ، ولا في المكان الثاني ، ولكن الجسم يتحرك بها من الأول إلى الثاني[٣] .

٣- حقيقة الإنسان :

قال بشر: الإنسان جسد وروح، هما معا الإنسان، والفعال هو الإنسان الذي هو الجسد والروح[٤].

وأخيرا فإن من الملاحظ أن بشرا كان يتناول المسائل الدقيقة إلا أنه لم يكن يقتصر على مجال الجدل بين العلماء ، إذ وضع رجزا مزاوجا في العدل والتوحيد والوعيد ، حتى قال أربعين ألف بيت ، لم يسمع الناس

---

[٢] تعليق نيبرج على الانتصار للخياط (ص ١٣٢) .

[٣] الفرق بين الفرق (ص ١٥٨) .

[٤] المقالات للأشعري (جـ٢ ص ٢٥).

بشعر مثل ذلك كما قيل ، فلهج الناس بإنشادها في كل مجلس ومحفل ، فقيل للرشيد - وكان قد حبسه - : ما يقوله في السجن من الشعر أضر على الناس من الكلام الذي بينه [1].

ثمامة بن الأشرس

أخذ الاعتزال عن بشر بن المعتمر ببغداد ، وتوفي (عام ٢١٣هـ) .

وقد تناول المسائل الآتية :

١- حكى عنه ابن الراوندي أنه قال : **العالم فعل الله تعالى بطباعه** ، ويعلق الشهرستاني على ذلك بأنه لعله أراد بذلك ما تريده الفلاسفة من (الإيجاب) بالذات دون (الإيجاد) على مقتضى الإرادة ، وهو قول يؤدي إلى قدم العالم[2]، ولكن الخياط ينكر صحة نسبة هذا القول إلى ثمامة ويذكر أن هذا القول يعني أن الله مطبوع فيكون محدثا من ناحية ، وغير مختار من ناحية أخرى ، وهذا كفر لا يرى الخياط أن ثمامة وقع فيه[3].

٢- وعنده أن **الأفعال المتولدة لا فاعل لها** ، لأنه لا يمكن إضافتها إلى فاعل أسبابها حتى يلزمه أن يضيف الفعل إلى ميت ، مثل ما إذا فعل

(١) التنبيه والرد للملطي (ص ٤٣) .
(٢) الملل والنحل للشهرستاني (جـ١ ص ٦٩) .
(٣) الانتصار (ص ٢٥) .

السبب ومات ووجد المتولد بعده ، ولا يمكن إضافتها إلى الله تعالى لأنه يؤدى إلى فعل القبيح ، فقال: المتولدات أفعال لا فاعل لها.

ومن هنا كانت المعرفة - وهى متولدة من النظر- فعلا لا فاعل له كسائر المتولدات. وهى مع ذلك - أي المعرفة - ضرورية، ومن لم يضطره الله إليها فليس مأمورا بها .

وهى - كما قال بذلك هو وأصحابه من المعتزلة - واجبة قبل ورود السمع .

وإذن فما هو فعل الإنسان ؟

ليس للإنسان فعل إلا الإرادة ، وما عداها فهو حادث لا محدث له [٤] .

٣- ينسب البغدادي والشهرستاني إلى ثمامة القول بأن من مات طفلا يصير ترابا يوم القيامة .

وكذلك من مات من **الكبار غير عارف** : مشركا كان أو مجوسيا أو يهوديا أو نصرانيا أو زنديقا أو دهريا [١] .

ولكن الخياط يحدد مصدر هذه الرواية ، وهو ابن الراوندى وينكر صحة نسبتها إلى ثمامة، ويقول : لم يقل ذلك ثمامة ولا كان من مذهبه.

.والخياط بعد هذا يضعنا في حيرة ، إذ يقرر أن (الكفار عند ثمامة هم العارفون بما أمروا به ونهوا عنه ، القاصدون إلى الكفر بالله والمعصية له [٢]

---

(٤) الملل والنحل للشهرستاني (حـ١ ص ٦٩) .

(١) المصدر السابق ، والفرق بين الفرق (ص ١٧٢) .

(٢) الانتصار (ص ٦٦) .

) وإذن فليس بكافر من لم يتوفر فيه عنصرا المعرفة والقصد ، فما مصير مثل هؤلاء ؟! ألا يعود بنا هذا إلى ما أنكره ؟!

٤- ومرتكب الكبيرة عنده في مترلة بين المترلتين ، كما ذهب إلى ذلك المعتزلة بعامة ، لكنه عند ثمامة يخلد في النار - إن مات مصرا ...- دون تخفيف العذاب له بالنسبة للكفار ، وهذا لا يتفق فيه مع أصحابه (٣) .

النظـام :

هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام ،تلميذ أبي الهذيل العلاف وابن أخته ، وهو شيخ أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ، كان من أعظم شيوخ المعتزلة ، ،وأوفرهم إنتاجا ، طالع كثيرا من كتب الفلاسفة ، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة (٤)، وكان في شبابه قد عاشر قوما من الثنوية ، وقوما من السمنية القائلين بتكافؤ الأدلة ، وخالط بعد كبره قوما من الفلاسفة والرافضة ، توفي ما بين عام ٢٢١ و ٢٢٣هـ(٥)

وقد انفرد النظام عن غيره بمسائل من أهمها :

---

(٣) الملل والنحل للشهرستاني (جـ١ ص ٦٨) ، وابن حزم (جـ٤ ص ١٤٨) .

(٤) الملل والنحل للشهرستاني بتحقيق الدكتور محمد فتح الله بدران نشر مكتبة الأنجلو ج١ ص ٥٦

(٥) أنظر الفرق بين الفرق للبغدادي مع تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد ص ١٣١

نفي الجزء الذي لا يتجزأ :

وضع كتابا ذهب فيه إلى أن الجزء يمكن تجزئته إلى مالا نهايـــة [1]، مخالفـــا بذلك شيخه أبا الهذيل وجمهور المتكلمين الذين اعتمدوا اعتمادا أساســـيا على إثبات الجزء الذي لا يتجزأ في إثبات حدوث العالم ، وأخذ ابن حزم برأيه في هذا الموضوع [2]، و يبدو أن النظام قد أخذ قوله هذا عن الفلاسفة اليونانيين الذين اطلع على تراثهم .

ويجهض الخياط هذا الرأي المنسوب للنظام عند ما يروي أنه ذهــــب إلى إمكانية التجزء إلى ما لانهاية بحسب الوهم [3]

الجسم والحركة :

يذهب النظام إلى أن لاشيء في العالم إلا الجسم والحركة باعتبارها العرض الوحيد [4]، ومن هنا فهو يزعم ألا سكون أصلا [5]، ومع ذلك يمكن القــول عنده بالسكون باعتباره حركة اعتماد ، وهو يعني أن يكون الشــــيء في المكان الواحد وقتين [6]، وهذه في رأيي مماحكة لفظية ، تعرقل الســـبيل إلى مماثلته بالفلسفة المادية القائلة بقدم الحركة ؛ قديما عند الفيلسوف اليونـــاني هرقليتوس ، أو حديثا في الجدلية المادية لماركس وأتباعه .

---

[1] المقالات للأشعري ج ٢ ص ١٤ ، ١٦

[2] الفصل لابن حزم ج ٥ ص ٩٢

[3] الانتصار ص ٣٣، ٥٥

[4] المقالات ج٢ ص ٦ -١٢

[5] الفصل لابن حزم ج ٥ ص ٥٥

[6] المقالات للأشعري ج ٢ ص ٢١

حقيقة الإنسان :

خالف النظام أستاذه أيضا الذي كان يرى أن الإنسان هو البدن ، حيث ذهب إلى أن الإنسان هو الروح باعتبارها جسما لطيفا حيا ، أما البدن فجسم كثيف ميت ، وبنى كلامه على إمكان المداخلة بين الأجسام مختلفة الكثافة ، واستحالة أن يصير الجسم الحي ميتا أو الميت حيا ، فإذا فارقت الروح الجسم ارتفعت إلى الأعلى كالنور والنار [7]

الكمون :

وضع النظام نظريته في الكمون ، وهي تعني أن الله تعالى خلق الأشياء دفعة واحدة وفي وقت واحد ، و لم يتقدم خلق أحدها على خلق الآخر ، ولكنه سبحانه لم يظهرها جميعا ، وإنما أكمن بعضها في بعض ، فالتقدم والتأخر فيما بينها إنما هو في الظهور لا في الخلق [8]،و ربما قاربت نظريته تلك من بعض الوجوه النظرية الفلكية الحديثة في القول بالانفجار العظيم

الإعجاز القرآني :

ذهب النظام إلى أن القرآن معجز بإخباره عن الغيوب ، أما نظمه فليس معجزا في ذاته وإنما بصرف أذهان الناس عن معارضته جبرا وتعجيزا . [9]

---

[7] راجع المقالات للأشعري ج٢ ص ٢٣ ، والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٣٥ – ١٣٦ والانتصار للخياط ص ٣٦

[8] الانتصار للخياط ص ٥١ – ٥٢ والفرق بين الفرق ص ١٤٢

[9] المقالات للأشعري ج ١ ص ٢٧١ ، والفرق بين الفر ق ص ١٢٨ ، والملل والنحل ج ١ ص ٥٨والانتصار ص ٢٧ – ٢٨.

الجاحظ :

هو أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ، تتلمذ على النظام ،كان كما يقول الشهرستاني : من فضلاء المعتزلة والمصنفين لهم ، وقد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة ، وخلط - وروج- كثيرا من مقالاتهم بعباراته البليغة ، توفي عام ٢٥٥ هـ

ومن أقواله التي عرف بها أو ميزته عن غيره من أصحابه :

فلسفته الطبائعية :

في قوله بأن الأجسام المؤلفة من الجواهر يستحيل أن تفنى بعد حدوثها ، وهي تقبل التغيير من حال إلى حال ولكنها لا تقبل أن تنعدم ، وقد اعترض عليه البغدادي بأنه يوجب أن يكون الله يقدر على خلق شيء ولا يقدر على إفنائه .

وفي موافقته ثمامة في أن لا فعل للعباد إلا الإرادة وأن سائر الأفعال الأخرى تنسب إليهم على أنها وقعت منهم طباعا وأنها وجبت بإرادتهم ، والمعرفة تقع بالطبع أيضا ومن ذلك معرفة الله تعالى

وفي قوله بأن النار هي التي تجذب أهلها إلى نفسها بطبيعتها وتمسكهم فيها على الخلود ، ثم تحيلهم إلى طبيعتها وتجعلهم جزءا منها [١٠].

---

[١٠] الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٧١ – ٧٢ ، والفرق بين الفرق ص ١٧٥

الجبائي :

يطلق اللقب على اثنين :

أولهما : هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران الجبائي البصري ، نسبة إلى جبي بلد من أعمال خوزستان ، شيخ المعتزلة ، وأبو شيخها أبي هاشم ، عقدت له الرياسة والتقدم من سائر طبقات المعتزلة ، تلقى الاعتزال على أبي يعقوب الشحام ،وتوفي عام ٣٠٣ هـ [١١]

وثانيهما :ابنه أبو هاشم عبد السلام الجبائي ، رئيس معتزلة البصرة بعد أبيه ، توفي ببغداد عام ٣٢١ هـ

وقد وافق أبو هاشم أباه في مسائل ، وخالفه في مسائل ، كما خالفا معا أصحابهما في مسائل ذكرها الشهرستاني بالتفصيل ، نذكر أهم ذلك فيما يلي :

مما خالفا فيه أصحابهما : أنهما أثبتا " إرادات حادثة لا في محل " بكونه تعالى مريدا.

وأثبتا تعظيما لا في محل بأن يعظم تعالى نفسه .

وأثبتا فناء لا في محل بأن يفني تعالى العالم .

ومما اتفقا عليه : نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار .

واتفقا على أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبيح واجبات عقلية

---

[١١] أنظر تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد على الفرق بين الفرق ص ١٨٣

وأثبتا شريعة عقلية ، وردا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل ، ولا يهتدي إليها فكر .

وعلى أنه يجب على الحكيم ثواب المطيع وعقاب العاصي ، إلا أن التأقيت والتخليد فيه يعرف بالسمع .

واتفقا على أن الله تعالى لم يدخر شيئا علم أنه إذا فعل بعباده أتوا بالطاعة والتوبة ؛ من "الصلاح"، و"الأصلح "و" اللطف ".

والتكاليف عنده كلها ألطاف ، وبعثة الأنبياء ، وشرع الشرائع ، وتمهيد الأحكام ، والتنبيه على الطريق الأصوب ... كلها ألطاف .

ومما اختلفا فيه :

ذهب أبو علي إلى أنه لا يقتضي كونه تعالى عالما لذاته ...صفة هي " علم " أو " حال " توجب كونه " عالما " . بينما ذهب أبو هاشم إلى أن كونه عالما لذاته يقتضي "حالا" توجب كونه عالما ، أي أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه موجودا ، تعلم مع الذات ، لا بانفرادها ، فأثبت أحوالا هي صفات لا موجودة ولا معدومة ، ولا معلومة ولا مجهولة ، واستند في ذلك إلى أن الإنسان يدرك اشتراك الوجودات في قضية وافتراقها في قضية ، وبالضرورة يعرف أن ما اشتركت فيه غير ما افترقت به ، ولا يرجع ذلك إلى الذات ، ولا إلى أعراض وراء الذات ، - لأن ذلك يؤدي قيام العرض بالعرض وهو باطل - فتعين بالضرورة أنها أحوال على النحو المذكور

وخالفه والده وسائر منكري الأحوال في ذلك ، وردوا الاشتراك والافتراق إلى الألفاظ وأسماء الأجناس أو إلى الاعتبارات العقلية والوجوه كالنسب والإضافات ، وقالوا أليست الأحوال تشترك في كونها أحوالا وتفترق في خصائص ؟ كذلك نقول في الصفات ، وإلا فيؤدي إلى إثبات الحال للحال ويفضي إلى التسلسل ، وهذا هو اختيار أبي الحسين البصري من المعتزلة ، وأبو الحسن الأشعري .

واختلفا في كونه سميعا بصيرا ، فقال أبو علي معنى كونه سميعا بصيرا أنه حي لا آفة به .

وخالفه ابنه إلى أن كونه سميعا حالة وكونه بصيرا حالة سوى كونه عالما .

وقال غيره من أصحابه : معناه كونه مدركا للمبصرات ، مدركا للمسموعات .

وكلام جميع المعتزلة البغداديين في النبوة والإمامة يخالف كلام البصريين ، فإن من شيوخهم من يميل إلى الروافض ، ومنهم من يميل إلى الخوارج .

والجبائي وأبو هاشم وافقا أهل السنة في الإمامة ، وأنها بالاختيار ، وأن الصحابة مترتبون في الفضل ترتبهم في الإمامة ، غير أنهم ينكرون الكرامات أصلا للأولياء من الصحابة وغيرهم ، ويبالغون في عصمة الأنبياء عليهم السلام عن الذنوب كبائرها وصغائرها ، حتى منع أبو علي الجبائي عليهم القصد إلى الذنب إلا على تأويل .[1]

---

١ الملل والنحل للشهرستاني ج١ ص ٧٨

كلمة عامة في المنهج العقلي للمعتزلة :

يرى المعتزلة أن النظر العقلي المستقل هو الطريق إلى معرفة الله .

لا يستثنى من ذلك أصحاب المعارف من المعتزلة ، فهم إذ يقولون بأن المعارف تحصل بالطبع يوجبون النظر ، بمعنى أنه يقع وجوبا عند النظر في الأدلة ، وذلك لأن أفعال العباد كلها ومنها النظر - عندهم - تقع بالطبع ، وليس للإنسان من فعل إلا الإرادة .

ويقول القاضي عبد الجبار - من علماء المعتزلة المتأخرين - عن أصحاب المعارف : (إنهم أجمع يثبتون النظر ، لكنهم يقولون : إن الذي يقع عنده ليس من فعل الناظر ، بل من فعله تعالى ، أو يقع بالطبع ، وأن من لم يضطر إلى معرفة الله تعالى فليس مأمورا بها ، وقد خلق للعبرة والسخرة كسائر الحيوانات .

ويحتج أصحاب المعارف هؤلاء لرأيهم بآيات من القرآن الكريم منها قوله تعالى (فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون) .

وبوجه عام فإن المعتزلة يرون وجوب النظر ، وهم يبدأون بحثهم من نقطة أبعد من " النظر" ، فهم يطرحون السؤال التالي : هلا كان أول الواجبات الشك الذي لا يتم النظر بدونه ؟

يجيب القاضي عبد الجبار على ذلك فيما جاء عنه بالمحيط بـــالتكليف : (ليس لأحد أن يقول ذلك ، لأن الشك ليس بمعنى ، ولو كـــان معـــنى لم يكن مقصودا إليه .

وعلى أنه مما لابد من وقوعه [١٣]، حيث ترد عليه أسباب الخوف ، لا على طريقة الوجوب واللزوم)

ثم يأخذ المصنف في تفنيد أقوال قيلت عما هو أول الواجبات : الخـوف ؟ أو القصد إلى النظر ؟ أو النظر ؟

وسبب وجوب النظر عند المعتزلة هو الخوف من تركه

وأسباب هذا الخوف :

ما يسمعه المكلف من اختلاف الناس وتضليل بعضهم بعضا .

ومنها ما يجده من النـــعم : يخاف زوالها إن لم يعرف المنعم ، فيتعـــرض لمعصيته ، وعدم شكره على نعمته ، فيتعرض لعقابه أو لإعراضه .

ومنها ما يحصل له عند فقد هذه الأشياء : من خاطر يلقى إليه من قبلــــه تعالى ، أو من قبل بعض الملائكة بأمره جل وعز ، يتضمن ذلك الخاطر ما يتضمنه دعاء الداعي إلى الله .

و لم يختلف مشايخهم في أنه عند دعاء الداعي يستغنى عن الخاطر .

ويرى أبو الهذيل أنه وإن لم يرد عليه خاطر أو سمع فإنه يجـــب عليـــه أن يعرف الله تعالى بالدليل ، وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبدا [١٤]

---

[١٣] قارن ذلك بمذهب ديكارت في الشك المنهجي

[١٤] أنظر المحيط بالتكليف ص ٣٠ – ٤٠ ، والملل والنحل للشهرستاني طبعة الإنجلو ١٩٦٥ ج١ ص ٥٥

والمعتزلة يستدلون على مذهبهم بآيات من القرآن الكريم ، منـــها قولـــه تعالى (وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنــــا في أصحــاب الســعير) يستدلون بها على حصول المحاسبة في الآخرة على ماتؤدي إليه عقولنــــا ، وإن لم ترسل الرسل ، والزمخشري من أئمة المعتزلـــة يقـــرر أن الأنبيـــاء أنفسهم عرفوا الله بالنظر .

يقول الزمخشري في كتابه الكشاف ؛ في تفسير قوله تعالى علـــى لســـان عيسى عليه السلام

" وجئتكم بآية من ربكم فاتقوا الله وأطيعون " ٥٠ سورة آل عمـــران :

(حيث هداه الله للنظر في أدلة العقل والاستدلال)

هكذا الأنبياء أنفسهم إنما يصلون إلى معرفة الله بالعقل والاستدلال العقلي

ويقول أيضا في تفسير قوله تعالى : (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكـــون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما) ١٦٥ ســـورة النساء ، وحيث يظن أن الآية بمفهومها تدل على أنه يكون للناس الحجـــة على الله قبل إرسال الرسل ، مما يتعارض مع مذهب المعتزلة ؛ يقول :

(فإن قلت : كيف يكون للناس على الله حجة قبل إرسال الرسل ، وهـــم محجوجون بما نصبه الله من الأدلة التي النظر فيها موصـــــل إلى المعرفـــة ، والرسل أنفسهم لم يتوصلوا إلى المعرفة إلا بالنظر في تلـــك الأدلـــة ، ولا عرف أنهم رسل الله إلا بالنظر فيها ؟

قلت : الرسل منبهون عن الغفلة ، وباعثون على النظر ، كما يرى علمـــاء العدل والتوحيد ، مع تبليغ ما حملوه من تفصيل أمور الديـــــن ، وبيـــان

أحوال التكليف ، وتعليم الشرائع ، فكان إرسالهم إزاحة للعلة ، وتتميما للحجة .)

ويقول في تفسير قوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) :

(فإن قلت : الحجة لازمة لهم قبل إرسال الرسل ، لأن معهم أدلة العقل التي يعرف بها الله ، وقد أغفلوا النظر وهم متمكنون ، واستيجاهم العذاب لإغفالهم النظر فيما معهم ، وكفرهم لذلك: ، لا لإغفال الشرائع؟

قلت : بعثة الرسل من جملة التنبيه على النظر والإيقاظ من رقدة الغفلة ، لئلا يقولوا كنا غافلين ،فلولا بعثت إلينا رسولا ينبهنا على النظر في أدلة العقل) ؟

هكذا الرسل منبهون للعقل للنظر في الأدلة العقلية لمعرفة الله .

وهذا ما يقرره القاضي عبد الجبار - بعد أن يذكر الدلالات ويحصرها في العقل والقرآن والسنة والإجماع - من أن معرفة الله لا تكون بالدليل النقلي ، وإنما تكون بالدليل العقلي .

والمراد بالدليل العقلي ما يقوم فيه العقل بالاستدلال بجهد ذاتي يتبع فيه الطرق المنهجية ، دون أن يستند إلى شيء من السمع .

والمراد بالدليل النقلي ما يكون مستندا إلى خبر في الكتاب أو السنة .

ويرفض المعتزلة إثبات العقائد بالدلالة النقلية ، لأنها - كما يقول القاضي عبد الجبار - فرع على صحة العقل (فلو استدللنا بشيء منها والحال هذه كنا كمن يستدل بفرعي للشيء على أصله وذلك لا يجوز)[15]

والميادين العقدية التي يجب أن يخوضها العقل مستقلا عند المعتزلة هي كما بينها القاضي عبد الجبار : معرفة الله تعالى بعدله وتوحيده ، وذلك بـــأن ينظر بعقله في :

الحوادث ليعرف أنها محدثة .

وأنه لابد لها من محدث مخالف لها وهو الله .

ثم صحة الفعل منه ليعلم كونه قادرا .

وأن فعله محكم ليعلم كونه عالما .

ثم ينظر في كونه عالما قادرا ليعلم كونه (موجودا) !!.

ثم ينظر في أن الحوادث تنتهي إليه وهو لا ينتهي إلى أحد ليعلم كونه قديما

وأنه ليس بجسم ولا عرض .

وأنه غني غير مفتقر لغيره .

وأنه لا يرى بالأبصار .

وأنه واحد .

وأنه عالم بقبح القبيح .

وأنه عدل حكيم .

---

[15] شرح الأصول الخمسة ص ٨٨

وبهذا يحصل جملة علوم التوحيد والعدل .) [16]

وإذا كانت هذه جملة علوم العدل والتوحيد التي يتوصل إليـــها بـــالعقل المستقل عند المعتزلة ، فإن طريقهم إلى معرفة وجود الله بخصوصـــه يمـــر بالمنهج العقلي المستقل نفسه .

وباستثناء أصحاب المعارف منهم الذين ذهبوا إلى أن معرفة الله تعـــالى لا تتأتى بالنظر في الجواهر والأعراض ، وأن الذين فعلوا ذلك قد تكلفوا مـــا لا يجب وأصابوا من غامض العلم مالا يقدر عليه العوام [17] ؛ فإن ســـائر المعتزلة سلكوا الدليل العقلي النظري المرتكز على الدعاوى الآتية :

١ - أن في الأجسام معاني هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون .

٢- أن هذه المعاني محدثة .

٣- أن الجسم لا ينفك عنها .

٤- أن ما لا ينفك عن الحادث يكون حادثا مثلها .

وهم بعد إثبات حدوث العالم على هذا النحو ينظرون في إثبات أن كـــل حادث لابد له من محدث ، وهذه القضية ليست ضرورية عندهم ،مـــع ملاحظة أن من أصحاب المذاهب من المعتزلة أنفسهم من اعتقد في كثـــير من الحوادث أنها لا تحتاج لمحدث ! كأصحاب الطبائع وثمامة في المتولـدات .

---

[16] شرح الأصول الخمسة ص ٦٥ - ٦٦

٢ أنظر النظر والمعارف للقاضي عبد الجبار ص ٢٣٠ ، ٣١٦ ، وشرح الأصول الخمسة له ص٥٥

وإثبات أن المحدث لابد له من محدث أحدثه يأخذونه من قياس الغائب على الشاهد بجامع العلة في الحدوث ، وهم يسلكون في إثبات هذه الدعاوى مسالك عقلية محضة تتسم بالدقة البالغة [18]

تعقيب :

هكذا رأينا الموضوعات التي تناولها المعتزلة بالبحث بداية من واصل إلى أبي هاشم :

وفي البداية كانت الموضوعات الرئيسية هي شغلهم الشاغل: مسألة مرتكب الكبيرة، والأسماء والأحكام والقدر ، وما يتعلق به من العدل، وخلق الأفعال ، والصفات والتوحيد، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ثم زاد البحث في دقائق هذه الموضوعات ، وأعطيت هذه الدقائق من العناية والاهتمام مثل ما أعطى للموضوعات الرئيسية ، فكان البحث في الصفات، هل هي الذات، أو هي للذات، وهل هي صفات أو معان ؟ وهل يعلم الله نفسه ؟ وهل لمتعلقات الصفات من القدرة والعلم غاية وانتهاء ؟ والبحث في الحال الذي هو لا موجود ولا معلوم ، ولا معلوم ولا مجهول ، وهل يطاع الله دون قربى؟ وكان الكلام في خلق القرآن على اتساع فيه، وكان الكلام في الآجال والأرزاق ، والاستطاعة ، والتولد ، ومنزلة العقل من معرفة الله ووجوبها به أو بالشرع، والشريعة العقلية ،وكان الكلام في الحسن والقبح، والصلاح والأصلح ، وخلق الله

[18] أنظر شرح الأصول الخمسة من ص ٨٨ - ١٢٠

للعالم والأجسام والأعراض ، وقدرته على الجزء الذي لا يتجزأ ، نفيا أو إثباتا ، وحقيقة الإنسان ..إلخ

ومع أن الانتقال من الموضوعات الرئيسية إلى البحث فيما يتعلق بها من الدقائق هو من طبائع الأمور ، فإنه يمكننا أن نقول إنه كان نقطة تحول في تطور المعتزلة من حركة إصلاحية دينية اجتماعية إلى مدرسة مذهبية ، لها من الفروع بقدر ما فيها من الآراء نتيجة منهج نظري عقلي شديد الترسل ، لم يلتفتوا فيه إلى نقد العقل النظري الذي ظهر على ألسنة بعض الفلاسفة ومنهم إسلاميون .

ولو توقفوا بما فيه الكفاية أمام هذا النقد لكفوا أنفسهم تلك المشقة ولأدركوا أن المخرج من هذا النقد مكفول بالعقل العملي ، ولأدركوا كذلك أن هذا العقل العملي فيه الكفاية لإرساء قواعد العقيدة الإسلامية طبقا لفلسفة التسليم وفلسفة الإنذار ، ومنهج الرسل جميعا في منهجهم للدعوة كما يظهر من القرآن الكريم ، ولالتزموا بالأصول الثلاثة التي ذكرناها في هدي الرسول صلى الله عليه وسلم .

الباب الثاني

الفصل الأول : الأشاعرة

الفصل الثاني : الماتريدية

الفصل الثالث : السلفية

تمهيد في مصطلح "أهل السنة والجماعة":

تطلق هذه التسمية بوجه عام على كل من يلتزم بالسنة ويتبع الجماعة .

والمقصود بالجماعة جمهور المسلمين ممن لم ينتم إلى فرقة بعينها من الفرق الكلامية التي اعتبرت في بعض آرائها حائدة عن طريق السنة وما مضى عليه الجماعة ، وهذا يشير إلى أن هذه التسمية تستند إلى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم عن الفرق .

وإلى أنها بدأت في الظهور منذ ظهور الفرق وعلى الأخص المعتزلة .

وإلى أنها ليست فرقة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، وإنما هم جماعة المسلمين التي ترسمت – كما يقول الدكتور أبو الوفا التفتازاني - سنة النبي صلى الله عليه وسلم وطريقة أصحابه في العقائد[1].

ويتبين لنا ذلك من تصنيف البغدادي لأهل السنة والجماعة ، حيث يقدمهم بصفة شاملة ، تضم المتكلمين - الذين لا يسميهم كذلك ، ولكن يقول عنهم " صنف أحاطوا علما بأبواب التوحيد والنبوة وأحكام الوعد والوعيد ، والثواب والعقاب ، وشروط الاجتهاد ، والإمامة ، وسلكوا في هذا النوع من العلم طرق الصفاتية[2] من المتكلمين ".

---

[1] أنظر علم الكلام وبعض مشكلاته للأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازاني طبع مكتبة القاهرة الحديثة عام ١٩٦٦ ص٥٩ وما بعدها .

[2] المقصود إجمالا من يثبتون الصفات .

كما تضم أئمة الفقه من فريقي الرأي والحديث من الذين اعتقـدوا في الله وفي صفاته الأزلية وتبرءوا من القدرية والاعتزال وأثبتوا الحشر من القبـور مع إثبات السؤال في القبر والحوض والصراط والشفاعة وغفران الذنـوب التي هي دون الشرك ، وقالوا بدوام نعيم الجنة على أهلها ودوام عـذاب النار على الكفرة ، وقالوا بإمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ، وأحسنوا الثناء على السلف الصالح من الأمة ، ورأوا وجوب اسـتنباط أحكـام الشريعة من القرآن والسنة ومن إجماع الصحابة ، ورأوا تحـريم المتعـة ، ووجوب طاعة السلطان فيما ليس بمعصية .

كما تضم الذين أحاطوا علما بطرق الأخبار والسنن المأثورة عـن النـبي صلى الله عليه وسلم .

والذين أحاطوا علما بأكثر أبواب الأدب والنحو والتصريـف ،ووجـوه قراءات القرآن ، ووجوه تفسيرها وتأويلها على وفق مذهب أهل السنة ، والزهاد الصوفية الذين جرى كلامهم في طريقي الإشارة والعبارة علـى سمت أهل الحديث ، والمرابطين في ثغور المسلمين الذيـن يظـهرون في ثغورهم مذاهب أهل السنة والجماعة ، وعامة أهل البلدان التي غلب فيـها شعار أهل السنة ن دون عامة البقاع التي ظهر فيها شعار أهـل الأهـواء الضالة [٣].

---

[٣] الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي ، بتحقيق الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد ، نشر مكتبة محمد علي صبيح بالقاهرة ص ٣١٣ – ٣١٨

ويذكر البغدادي لأهل السنة آثارهم العمرانية في بلاد الإسلام (مائلة أمام الباحثين خالدة في بطون التاريخ ، بحيث لا يلحقهم في ذلك لاحق : كالمساجد والمدارس والقصور والرباطات والمصانع والمستشفيات وسائر المباني المؤسسة في بلاد أهل السنة [4])

ثم يلخص البغدادي بعد ذلك ما اتفق عليه جمهور أهل السنة والجماعة من أركان الدين ، وما خالفوا فيه غيرهم على سبيل التبديع أو التكفير ، وهو يقدم هذا الملخص في ثوب تفصيلي نحسبه لا يتفق مع سعة الأفق الذي يضم أهل السنة والجماعة الذين أشار إليهم من قبل [5].

ثم يذكر كما يذكر غيره من مؤرخي الفرق أسماء من ظهر من علماء أهل السنة والجماعة بدءا بعلي بن أبي طالب ، ثم بعبد الله بن عمر ، وعمر بن عبد العزيز ، وعلي زين العابدين ،والحسن البصري ، والشعبي ، والزهري ١٢٤هـ ، وجعفر الصادق ، وأبي حنيفة وزفر ١٥٨هـ ومحمد ١٨٩ هـ وأبي يوسف ١٨٢ هـ ومالك ت ١٧٩ هـ والليث بن سعد ت ١٧٥ هـ ، وسفيان الثوري ١٦١ هـ ، وسفيان بن عيينة ١٩٨ هـ ، ويحيى بن معين والشافعي وأحمد بن حنبل ٢٤١ هـ وأبي ثور ٢٤٠ هـ ويحيى بن معين ٢٣٣ هـ ، وداود الظاهري ٢٧٠ هـ ، وأبو العباس بن سريج ، وأبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي وأبي بكر الباقلاني ٤٠٣ هـ وأبي إسحاق الاسفراييني ، وأبي

---

[4] المصدر السابق ص ٣٦٤ - ٣٦٦

[5] المصدر السابق من ص ٣٢٣ - ٣٥١

بكر بن فورك الإصفهاني وغيرهم من أئمة الحجاز والشام والعراق وخراسان وما وراء النهر [76]

ويمكن تلخيص منهج علمائهم في البحث في العقائد على النحو الذي ذكره سعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد : أن يكون على قانون الإسلام : أي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة ، والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والإجماع والمعقول الذي لا يخالفها[8].

وبناء على ما ذكرناه من اتساع أفق المقصود بأهل السنة والجماعة كان لابد من تخصيص : نتناول فيه أهم مدارسهم : من الأشاعرة والماتريدية والسلفية ، فيما يلي .

---

[6] أنظر التبصير في الدين لأبي المظفر الاسفرايني ط ١٩٤٠ ص ١١٣

[7] الفرق بين الفرق ص ٣٦٣ - ٣٦٤

[8] شرح المقاصد ج ١ ص ١٢

الفصل الأول : الأشعرية

تنتمي الفرقة الأشعرية إلى الإمام الأشعري (٢٦٠-٣٣٣)

وإذا كان الإمام الأشعري قد تتلمذ في مدرسة المعتزلة على أحد زعمائها الكبار - أبي علي الجُبائي - قبل أن يخرج عليها ، فإنه وهو مؤسس الفرقة الأشعرية قد تخرج في مدرسته من كبار رجال المذهب من يأتي ذكرهم بعد:

أبو الحسن الباهلي :

كان أبو الحسن الباهلي إماميا ، ثم جرت له مناظرة مع الشيخ الإمام الأشعري فانتقل إلى مجلسه ، وتتلمذ عليه ، ونشر علمه بالبصرة وتبعه خلق كثيرون [١]

أبو بكر الباقلاني :

هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم ، المعروف بالباقلاني البصري المتكلم المشهور ، سكن بغداد ، وصنف التصانيف الكثيرة المشهورة في علم الكلام وغيره .، توفي في ذي القعدة عام 3٠٤ ببغداد [٢]

---

[١] تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص ١٢٧ ، ١٢٨

[٢] وفيات الأعيان لابن خلكان ج ١ ، ص ٦٠٩

ابن فورك : هو الأستاذ أبو بكر محمد بن الحسن بن فـــورك ، المتكلـــم الأصولي الأديب النحوي ، الواعظ الأصبهاني ، أقام بـــالعراق مـــدة ، ثم توجه إلى الري ، ثم ورد نيسابور ، فبني بها مدرسة ، واستوطنها ،بلغـــت مصنفاته في أصول الفقه والدين ومعاني القرآن قريبا من مائة مصنـــف ، كان شديد الرد على أبي عبد الله بن كرام زعيم فرقة الكرامية

توفي عام ٤٠٦ ودفن بالحيرة بنيسابور [٣]

أبو حامد الاسفراييني : هو الشيخ أبو حامد أحمد بن أبي طاهر محمد بـــن أحمد الاسفراييني الفقيه الشافعي .ولد عام ٣٣٤ ، وقدم بغداد عـــلم ٣٦٣ ، وتوفي بها عام ٤٠٦ ،انتهت إليه - كما يقول ابن خلكان - رياسة الدنيا والدين ببغداد ، وله مكانة ملحوظة في المذهب الشافعي .

وإسفرايين التي ينسب إليها بلدة بخراسان ، بنواحي نيسابور [٤]

أبو إسحاق الاسفراييني : هو الأستاذ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بـــن إبراهيم بن مهران الإسفراييني الملقب بركن الدين ، توفي يوم عاشوراء عام ٤١٨ من الهجرة

---

[٣] وفيات الأعيان ج ١ ص ٦١٠ ، والحيرة المذكورة غير الحيرة بظاهر الكوفة

[٤] وفيات الأعيان ج١ ص ٢٣- ٢٤

وهو كذلك الفقيه الشافعي المتكلم الأصولي ، أخذ عنه الكلام والأصول عامة شيوخ نيسابور ،له من التصانيف : كتابه الكبير الذي سماه " جامع الحلى في أصول الدين والرد على الملحدين) [٥]

البغدادي :

هو أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي ، الفقيه الأصولي الشافعي الأديب تتلمذ على ابن مجاهد ، وأبي إسحاق الاسفراييني .

واختلف إليه الأئمة فقرءوا عليه : مثل ناصر المروزي ، وزين الإسلام القشيري .

وله من التصانيف : الفرق بين الفرق ، وفضائح المعتزلة ، وفضائح الكرامية ، ومعيار النظر، والملل والنحل ، وإبطال القول بالتولد ، ونفي القول بخلق القرآن ، والإيمان وأصوله

توفي عام ٤٢٠ وقيل ٤٢٩ بمدينة إسفرايين ، ودفن بجانب شيخه أبي إسحاق.[٦]

أبو المعالي الجويني :

هو أبو المعالي عبد الملك بن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن يوسف بن حيويه الجويني الفقيه الشافعي ، الملقب بضياء الدين ، المعروف بإمام الحرمين ، أعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعي .

---

[٥] وفيات الأعيان لابن خلكان ج ١ ص ٥

[٦] وفيات الأعيان ج١ ص ١٥٧٥ ، وفيات الوفيات لابن شكر ج١ ص ٣٧٩

أخذ العلم عن أبيه ، وكذلك عن أبي القاسم الإسكافي الإسفراييني ، والحافظ أبي نعيم الإصبهاني ، صاحب حلية الأولياء . بنى له نظامُ الملك المدرسةَ النظامية بنيسابور ،وكان إذا شرع في علوم الصوفية وشرح الأقوال أبكى الحاضرين ، ولد في المحرم عام ٤١٩ هـ وتوفي في ربيع الآخر عام ٤٩٨ [٧]

الشهرستاني

هو أبو الفتح محمد بن أبي القاسم عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني المتكلم على مذهب الإمام الأشعري ، كان إماما مبرزا في الفقه والكلام ، تفقه على أحمد الخوافي ، وعلى أبي نصر القشيري وغيرهما ، وقرأ الكلام على أبي القاسم الأنصاري

دخل بغداد عام ٥١٠ ، وأقام بها ثلاث سنين .

ولد بشهرستان عام ٤٦٧ ، ويشكك ابن خلكان في هذا التاريخ ، ثم يذكر ما قاله ابن السمعاني من أنه ولد عام ٤٧٩ ، وتوفي بشهرستان في أواخر شعبان ٥٤٨ وقيل ٥٤٩ [٨]

وقد اتسع انتشار مذهب الإمام الأشعري، فشمل ـ كما يقول الشيخ محمد زاهد الكوثري – المالكية كافة ، وغالبية الشافعية ، وثلث الحنفية ، وقسما من الحنابلة [٩]

---

[٧] وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٦١

[٨] وفيات الأعيان ج ١ ، ص ٦١٠

الإمام أبو الحسن الأشعري

هو علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى .

ولد عام ٢٦٠ ، وقيل ٢٧٠ ، ومات عام ٣٣٣ ، وقيل ٣٢٤، وقيل ٣٣٠

سكن بغداد إلى أن توفي بها

قال أبو بكر الصيرفي - فيما يدل على تأثير أبي الحسن - : كانت المعتزلة قد رفعوا رءوسهم حتى أظهر الله تعالى الإمام الأشعري فحجرهم في أقماع السمسم [١٠]

ويذكره ابن خلكان فيقول : (هو صاحب الكتب في الرد على الملاحدة وغيرهم من المعتزلة والرافضة والجهمية والخوارج وسائر أصناف المبتدعين) ، ثم يقول (وقال أبو محمد علي بن حزم الأندلسي : إن أبا الحسن له من التصانيف خمسة و خمسون تصنيفا)[١١] ويقول عنه ابن خلدون : قام الشيخ الإمام الأشعري إمام المتكلمين ، فتوسط بين الطرق ،

---

[٩] أنظر تحقيقه على كتاب (تبيين كذب المفتري) ص ١٦

[١٠] أنظر تاريخ بغداد ج ١١ ص٣٤٦ ، ٣٤٧ ، طبعة الخانجي ومطبعة السعادة عام ١٩٣١

[١١] وفيات الأعيان ج ١ ص ٤١١

ونفى التشبيه ، وأثبت الصفات المعنوية ، وقصر التزيه على ما قصره عليه السلف [12]

وابن النديم يذكره في تراجم متكلمي المجبرة ، والحشوية ، ويذكر من كتبه : اللمع ، وإيضاح البرهان ، والتبيين عن أصـــول الديـــن ، والشـــرح والتفصيل في الرد على أهل الإفك والتضليل ، ولا يذكر المقـــالات ولا الإبانة . [13]

ويذكر ابن عساكر أنه صنف في الرد على الفرق المختلفة ، والفلاســفة ، والملاحدة ، والدهرية ، والتناسخية ، وأهل المنطق !!

وأنه صنف في مسائل : الصفات ، والرؤية ، والإمامة ، والقدر ، والأسماء والأحكام ، والجسم ، والتولد ، والاستشهاد بالشاهد علـــى الغـــائب ، والشيء ، وأدب الجدل ، والاجتهاد ، وتفسير القرآن ، ومتشابه القرآن ، والنصارى ، والتواتر ، والإجماع .

وروي أن عددمصنفاته بلغ أكثر من ثلثمائة .ويذكر من كتبه : كتـــاب (الفصول) وأنه كتاب كبير يشتمل على اثني عشر كتابا : أوله كتـــاب إثبات النظر وحجة العقـــل ، رد فيـــه علـــى الملحديـــن :كالفلاســفة ،والطبائعيين ، والدهريين ،والبراهميين ، واليهود والنصـــارى والمجـــوس ، كمارد فيه على كتاب التاج لابن الراوندي .[14]

---

[12] مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٥

[13] الفهرست ص ٢٥٧ طبعة المكتبة التجارية الكبرى عام ١٣٤٨ هـ

[14] أنظر تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١٢٨- ١٦٥

ويضيف الأستاذ الدكتور حمودة غرابة في دراسته عن الإمام الأشعري أنه كتب في (أدب الجدل)، و(الحث على البحث) و(الرد على أرسطو) في كتابه (الآثار العلوية) و(السماء والعالم) ، كما ألف في الرد على الجبائي ، والبلخي ، والإسكافي ، وأبي الهذيل ، وأبي هاشم من المعتزلة ، كما ألف في الرد على نفسه أيام اعتزاليته .[١٥]

وعن سبب خروج الإمام الأشعري على أستاذه أبي علي الجبائي المعتزلي تحكي كتب الفرق أنه لم يجد لديه جوابا شافيا في مسألة وجوب الصلاح والأصلح على الله في سؤاله إياه عن : ثلاثة ؛ مات أحدهم مستحقا للجنة ومات الثاني مستحقا للنار ، ومات الثالث صغيرا ، فلو سأل الصغير ربه : لم أمتني صغيرا فقال له الله : لأني أعلم أنك لو كبرت لعصيت فاستحققت النار ، ماذا يكون جواب الرب لو سأله مستحق النار : لم لم تمتني صغيرا حتى لا أدخلها ؟ عندئذ بهت أبو علي و لم يحر جوابا ، فكان ذلك هو السبب في ترك الإمام الأشعري لمذهب المعتزلة .

ويرى الشيخ صالح بن مهدي المقبلي (ت ١١٠٨) أن (هذه الحكاية هوس ، وأدنى المعتزلة – فضلا عن شيخهم – يقول من جواب الله على الصغير : " التكليف فضلي أتفضل به على من أشاء "وهذا جواب على أصل المعتزلة ، لأن التكليف تفضل عند البصرية ، منهم أبو علي وغيره ،

[١٥] أنظر كتاب " الإمام الأشعري" للدكتور حمودة غرابة ص ٧٠ –٨١

ومن قال منهم إن التكليف واجب - - وهم البغدادية - فـــهو عندهـــم وجوب جود !!! لا يعترض على تاركه) ثم يذكر ردا آخر للمعتزلة (أن الله تعالى حكيم واجب الحكمة ، فكل جزئي نراه ندخله في الكليـــة ، إن عرفنا الحكمة فيه علما أو ظنا ففضل من الله ، وإلا فنحـــن في ســـعة ، رددناه إلى حكمة أحكم الحاكمين ، وعلم أرحم الراحمين ...)[16]

أما الدكتور حمودة غرابة فلا يكتفي بالسبب الذي يرجع إلى سؤال الإمام الأشعري لأستاذه عن الثلاثة ، ويذكر أن الإمام الأشعري خــــرج علــى شيخه عند ما أحس بخطورة الحال الذي صار إليه المسلمون من تفـــرق بين عقليين ونصيين ، وإدراكه وجوب جمعهم على مذهب وسط ، و لمـــا حكاه عن نفسه أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يدعوه لذلك ثــــلاث مرات ، ويرجح صدق الإمام الأشعري في هذا التعليل ، ويرى أنه يتفق مع الحالة النفسية والروحية التي يحتمل أن الإمام الأشعري كان يحس بهـــا إزاء ما يجده في مذهب الاعتزال من مشاكل لا تجد حلا مرضيا .[17]

ويرى العلامة المقريزي أن الإمام الأشعري بعد مفارقته لأبي علي الجبـــائي أخذ عن ابن كلاب (ونسج على قوانينه في الصفات والقـــدر ، وقـــال بالفاعل المختار ، وترك القول بالتحسين والتقبيح العقليين ، وأثبـــت أن

[16] أنظر كتابه (العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ) ص ٢٢٩، ٣٣٠

[17] المصدر السابق ص ٦١ ، ٦٧

العقل لا يوجب المعارف قبل الشرع ، , وأن العلوم وإن حصلت بالعقل فلا تجب به ، ولا يجب البحث عنها إلا بالشرع ....)[18]

كتاب "رسالة استحسان الخوض في علم الكلام "للإمام الأشعري

يرى الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة (أن الغالب أن الإمام الأشعري ألف هذه الرسالة وهو ما يزال على مذهب المعتزلة) [19] ويؤكد ذلك ما نجده من أن الإمام الأشعري وهو يستدل في الكتاب المذكور على وجود أصول مسائل علم الكلام في القرآن والسنة يقول : (وكلام المتكلمين في الحجاج في توحيد الله إنما مرجعه إلى هذه الآيات التي ذكرناها ، وكذلك سائر الكلام في تفصيل فروع التوحيد والعدل إنما هو مأخوذ من القرآن) ، وانظر إلى عبارة " التوحيد والعدل " وهي من شعارات المعتزلة .

يضاف إلى ذلك أنه لم يذكر في كتابه هذا مسألة واحدة يختلف فيها مع المعتزلة .

كذلك فإنه وهو بصدد الاستدلال على استحسان الخوض في علم الكلام في كتابه هذا نجده يهز مبدأ التوقف هزا عنيفا ، فنجده على سبيل المثال يقول للمتوقف في مسألة خلق القرآن (أنت في توقفك مبتدع ضال ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقل : " إن حدثت هذه الحادثة بعدي

---

[18] الخطط للمقريزي ج٤ ص ٢٩١، والتمهيد للشيخ مصطفى عبد الرازق ٢٩١ طبعة ١٩٥٩

[19] أنظر هامش ترجمته لكتاب (تاريخ الفلسفة في الإسلام) للمستشرق ت. ج. دي بور ص ١٨٦ الطبعة الرابعة عام ١٩٥٧

توقفوا فيها ، ولا تقولوا فيها شيئا " ولا قال " ضللوا وكفروا من قـــال بخلقه أو من قال بنفي خلقه ") .

والملاحظ أنه يرميهم بالابتداع والتضليل لا لرميهم الآخرين بذلـــك دون أن يكون لديهم سند من النبي صلى الله عليه وسلم ، بل لمجرد توقفـــهم ، ثم يلزمهم بأن يسكتوا عمن يقول : هـــذا ربكـــم شـــبعان .... ريـــان ....يركب الخيل .... صفراوي .... إلخ (لأن الرسول صلى الله عليه وسلم ، لم يتكلم في شيء من ذلك ولا أصحابه) .

كذلك وهو يجادل جماعة المتوقفين نراه كأنه يدافع عن القول بخلق القرآن أو على الأقل يدعو إلى الخوض في المسألة ، إذ يقول لهم: (لم قلتم إنـــه غير مخلوق ؟) ثم يقول لهم : (ولم لم تسكتوا عمن قال بخلق القـــرآن ؟ ولم كفرتموه ؟ ولم يرد عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث صحيـــح في نفي خلقه ، وتكفير من قال بخلقه ؟ [20]. فإن قالوا : لأن أحمد بن حنبـــل رضي الله عنه قال بنفي خلقه ، وتكفير من قال بخلقه ، قيل لهـــم : ولم لم يسكت أحمد عن ذلك ؟) [21]

كتاب الإبانة للإمام الأشعري :

تختلف وجهات النظر في المرحلة التي ألف الإمام الأشعري فيـــها كتـــاب الإبانة الذي تبدو فيه نزعة نصية واضحة ، تميل أكثر ما تميل إلى موقـــف

---

[20] هذا بينما هو في كتابه الإبانة يذكر من الآيات ما يستدل به على نفي فكرة خلق القرآن

[21] رسالة " استحسان الخوض في علم الكلام " طبعة بيروت عام ١٩٥٢ ص ٨٩ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ،

أهل الحديث وبخاصة الإمام احمد بن حنبل : هل ألفه في بداية خروجه من المعتزلة ، أم في نهاية نضجه المذهبي ؟

يرى الدكتور حمودة غرابة في دراسته القيمة عن الإمام الأشعري أنه ألف كتاب الإبانة في مستهل انفصاله عن المعتزلة ، ثم ألف كتاب اللمع بعد ذلك عندما هدأت حدة مخالفته للمعتزلة ورجع إلى مذهبه الوسط في صورته النهائية [٢٢]

وبينما يذهب جولد زيهر إلى أن كتاب الإبانة (يعتبر أكبر حجة عقدية في الإسلام السني !! كمختصر عقيدي عرض فيه مذهب بصورة نهائية) فإنه مع ذلك لا يبدو أنه مطمئن تمام الاطمئنان إلى أنه يمثل الصورة النهائية لمذهب الإمام الأشعري؛ ويوحي بذلك ما ذهب إليه من أن هذا الكتاب تبدو عليه حدة رد الفعل التي ربما صاحبته إثر خروجه على المعتزلة ، وذلك إذ يقول عنه (جادل فيه بحنق تعصبي الأفكار والآراء المعتزلية المعاصرة)[٢٣]

ومما يساعد على الاستنتاج الذي ذهب إليه د حمودة غرابة ما نجده في كتاب الإبانة من لهجة تلقينية ساذجة ، ومن ذلك مثلا ما يقوله في إنكاره على المعتزلة القائلين بأن الله عالم بلا علم زائد على الذات :

---

[٢٢] أنظر كتابه " الإمام الأشعري" ص ٦٨

[٢٣] " العقيدة والشريعة في الإسلام " للمستشرق جولدزيهر ، ترجمة د محمد يوسف موسى وعلي حسن عبد القادر ، وعبد العزيز عبد الحق ، نشر دار الكتب الحديثة بمصر الطبعة الثانية ص ١٢٢

(ويقال لهم : إذا كان الله مريدا فله إرادة . فإن قالوا : لا ، قيل لهم : فإذا أثبتم مريدا لا إرادة له ، فأثبتوا قائلا لا قول له .
و إن أثبتوا الإرادة قيل لهم : فإذا كان المريد لا يكون مريدا إلا بإرادة فما أنكرتم ألا يكون عالما إلا بعلم ؟ , وأن يكون لله علم كما أثبتم له إرادة) [٢٤]

ووجه الضعف في هذا الاستدلال نجده في قياس القول على الإرادة ، إذ أن القول مفعول القائل بغير منازع ، فلا بد للقائل من قول ، بينما صفة الإرادة في المريد ليست مفعولا له ، وعلى كل حال فإن الإمام الأشعري يحدد منهجه في هذا الكتاب فيقول : (ونعول فيما اختلفنا فيه على كتاب ربنا وسنة نبينا وإجماع المسلمين ، وما كان في معناه . ولا نبتدع في دين الله ما لم يأذن لنا ، ولا نقول على الله ما لم نعلم) [٢٥]
و يوثق الإمام الأشعري ارتباطه بالصحابة والتابعين وأئمة الحديث وبخاصة الإمام أحمد حيث يقول في هذا الكتاب :(قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها :
التمسك بكتاب ربنا عز وجل .
وسنة نبينا عليه السلام .
وبما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث .

---
[٢٤] " الإبانة عن أصول الديانة " للإمام الإمام الأشعري طبعة حيدر أباد عام ١٢٠٧ هـ ص ٥٥
[٢٥] الإبانة ص ١١

وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع قدره وأجزل مثوبته قائلون .ولما خالف قوله مخالفون : لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق ورفع به الضلال ، وأوضح المنهاج ، وقمع به بدع المبتدعين ، وزيغ الزائغين ، وشك الشاكين ، فرحمة الله عليه من إمام مقدم ، وخليل معظم ، مفخم [26] ولعله من هنا نجد الإمام ابن عساكر يحكي عن الإمام أبي القاسم القشيري أن قال (اتفق أصحاب الحديث على أن أبا الحسن الإمام الأشعري رضي الله عنه كان إماما من أئمة أصحاب الحديث ، ومذهبه مذهب أصحاب الحديث ، تكلم في أصول الديانات على طريقة أهل السنة ، ورد على المخالفين من أهل الزيغ والبدعة .....) [27]

وجوب النظر

ذهب الشيخ الإمام الأشعري إلى أن أول واجب على المكلف هو معرفة الله ، وذهب أبو إسحاق الاسفراييني إلى ما ذهب إليه جمهور المعتزلة من أن أول واجب على المكلف هو النظر في معرفة الله ، وذهب ابن فورك والجويني إلى أنه هو القصد إلى النظر [28]

---

[26] الإبانة ص ٨

[27] تبيين كذب المفتري على الإمام الأشعري ص ١١٢ - ١١٣

[28] المواقف ج١ ص٢٧٥ -٢٨٠

ويقول القاضي الباقلاني (أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد النظر في آياته ، والاستدلال عليه بآثار قدرته ، لأنه سبحانه وتعالى غير معلوم باضطرار ، ولا مشاهد بالحواس ، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة) [29]

والذي أوجب النظر هنا عند الأشاعرة هو الشرع - خلافا للمعتزلة الذين يرون أن الموجب هو العقل - والمراد بالشرع الإجماع والحديث والقرآن .

أما الإجماع فلأن معرفة الله تعالى واجبة إجماعا ، وهي لا تتم إلا بالنظر ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

وأما الحديث فلقوله صلى الله عليه وسلم تعليقا على قوله تعالى (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب) ١٩٠ آل عمران : ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها) .

وأما القرآن فلنحو قوله تعالى (قل انظروا ما ذا في السموات والأرض) ١٠١ يونس

ولما جاء من الآيات التي تؤثم تقليد الآباء وترك النظر من مثل قوله تعالى (بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون) ٢٢ الزخرف

أما مخالفتهم المعتزلة في أن الموجب للنظر هو الشرع وليس العقل فذلك لا يقلل من قيمة النظر العقلي بل يزيده رسوخا وثباتا ، وهم يستندون في

---

[29] (الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به) للباقلاني ص ٢٢طبعة الخانجي عام ١٩٦٣

هذه المخالفة إلى قوله تعالى (وترى كل أمة جاثية ، كل أمة تدعى إلى كتابها) ٢٨ الجاثية ، وإلى قوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) ١٥ الإسراء ، وقد حاول المعتزلة إدخال الاحتمال في دلالة هذه الآية بقولهم بأن المراد بالرسول العقل ، أو المراد : ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية ، وقد رد عليهم السيد الجرجاني من علماء الأشاعرة : بأن ذلك التأويل مخالف للوضع ، ولا يصح صرف الكلام عنه إلا لدليل . ٣٠

فما حكم التقليد إذن ؟ يقول الإمام الشعراني (نقل الشيخ أبو طاهر القزويني في كتابه سراج العقول عن أحمد بن زاهر السرخسي أجل أصحاب الشيخ الإمام الأشعري رحمه الله قال : لما حضرت الشيخ الإمام الأشعري الوفاة في داري ببغداد قال لي : اجمع أصحابي ، فجمعتهم ، فقال لنا : اشهدوا على أني لا أقول بتكفير أحد من عوام أهل القبلة ، لأني رأيتهم كلهم يشيرون إلى معبود واحد يشملهم ويعمهم)

ثم يقول : (وكان شيخ مشايخنا الشيخ كمال الدين بن الهمام رحمه الله يقول : تصوير التقليد في مسائل الإيمان عسر جدا ، فقل أن ترى واحدا مقلدا في الإيمان من غير دليل ، حتى آحاد العوام فإن كلامهم في الأسواق محشو بالاستدلال ، [والجزم] ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم ، فإذن قد حصل ما هو المقصود منه من قيامه بالواجب) ٣١

٣٠ أنظر المواقف بشروحه ج ١ ص ٢٥١ - ٢٥٦

٣١ اليواقيت والجواهر للشعراني ج١ ص ٢٤

الاستدلال على وجود الله :

يستدل الشيخ الإمام الأشعري على وجود الله بحدوث العالم .

وهو يستدل على حدوث العالم أولا بالدليل الذي يقول عنه الدكتور حمودة غرابة إنه (يمكن وضعه في كلمات : وهو أن جميع الأجسام مكونة من جواهر وأعراض ، يوجد تلازم بينهما ، والأعراض متغيرة - بدليل المشاهدة - فهي إذن حادثة ، وإذن فالجواهر حادثة أيضا لأن مالازم الحادث و لم يسبقه زمنا في الوجود كان بالضرورة حادثا أيضا) [32]

ثم يستدل بحدوث العالم على وجود الله ،يقول : (من قصد إلى برية لم يجد فيها قصرا مبنيا فانتظر أن يتحول الطين من حالة الآجر وينتضد بعضه على بعض بغير صانع ولا بان كان جاهلا ، وإذا كان تحول النطفة علقة ، ثم مضغة ، ثم لحما ودما وعظما .. أعظم في الأعجوبة كان أولى أن يدل على صانع النطفة ونقله من حال إلى حال .) [33]

ويمكن ملاحظة أن الإمام الأشعري في هذا المثال وغيره مما استدل به على وجود الله سبحانه .. لم يذكر بمجرد الحدوث كدليل على المحدث ، بل ذكر أمثلة يسير فيها الحدوث في طريق هادف له غاية ، مما يدل على أنه يستصحب دليل العناية .

---

[32] الإمام الأشعري ص ١٤٣

[33] اللمع ، وانظر الملل والنحل للشهرستاني ج١ ص ٨٦

ويستدل القاضي الباقلاني على وجود الصانع بدليل الحدوث أيضا .

وهو يستدل على حدوث العالم بدليل تغير العالم من حال إلى حال (وما كان هذا سبيله كان محدثا) .

وهو يستدل كذلك بتقدم المتقدم إذ من اللازم أن يكون مصدره للتقدم من غيره.

ويستدل أيضا بظهور الحياة في الجمادات إذ لا يجوز أن تكون فاعلة للحياة لنفسها وهي فاقدة الحياة أصلا .

ويستدل بالتطور : تطور الإنسان من حال النقص إلى حال الكمال ، إذ هو بعد كماله لا يقدر أن يفعل لنفسه شيئا فمن باب أولى ألا يستطيع أن يفعل لنفسه شيئا وهو في حال النقص .

ويستشهد بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم [٣٤]، وقد جاء في صحيح البخاري في بدء الخلق قوله صلى الله عليه وسلم (كان الله و لم يكن شيء غيره) .

أما إمام الحرمين فيتابع سلفه في إثبات حدوث العالم بطريقة أكثر دقة أو تعقيدا ، حيث يقسم العالم إلى جواهر وأعراض ، متلازمة ، ويدخل في صياغة الدليل أصولا : منها استحالة قيام العرض بنفسه ، أو بالعرض ،

---

[٣٤] الإنصاف ص٣٠-٣١-٣٢

واستحالة بقائه وقتين ، واستحالة عدم القديم ، وإبطال القول بالكمون والظهور ، وإبطال حوادث لا أول لها .

ثم ينتقل إلى إثبات المحدث ، من حيث إن العالم – وهو حادث - جائز الوجود ، فهو على قدم المساواة مع العدم في التحقق ، وليس أحدهما بأولى من الآخر ، فلا بد له من مخصص خصصه بالوجود بدل العدم ، وهو الصانع المختار .[35]

ثم يأتي الإمام الغزالي فيسلك هذا المسلك نفسه ، يقول الدكتور سليمان دنيا (لو رحت تقرأ هذا البحث في كتب الكلام عند غير الغزالي لم تجد كبير فرق)[36]

وفي مسألة وجود الله نلاحظ أن.الأشاعرة تابعوا المعتزلة في أمور : منها أن إثبات وجود الله طريقه النظر بالعقل ، وأنه يجب أن يسبق بإثبات حدوث العالم ، وأن إثبات حدوث العالم يستند إلى : إثبات وجود الأعراض ، وقيامها بالجوهر ، وإثبات حدوث الأعراض ، وإثبات استحالة خلو الجواهر من الأعراض ، والرد على من يقولون بحوادث لا أول لها ، وتقرير أن ما لا يخلو من الحوادث حادث .

---

[35] أنظر الشامل في أصول الدين للجويني ص١٤٢-١٦٧ ، ٢٠٥-٢١٥ ، ٢٧٢-٢٧٧

[36] أنظر الحقيقة في نظر الغزالي للدكتور سليمان دنيا طبعة عيسى الحلبي عام ١٩٤٧ ص ٢٠٨ - ٢٢٣

ويعترف الشهرستاني في مطلع كتابه (نهاية الأقدام) بأن هذا الدليل لا يتم للأشعري ومن تابعه إلا إذا تم لهم أولا الدليل على بطلان وجود حوادث متعاقبة لا نهائية وهذا ما حاوله الأشاعرة بعد الإمام الأشعري عن طريق برهان بطلان التسلسل : بدليل برهان التضايف والتطبيق .[37]
ومع ذلك نجد اتجاها عند بعض متأخري الأشاعرة إلى أن وجود الله يمكن إثباته بدليل إثبات إمكان العالم لا حدوثه ، وأن الاستدلال على حدوث العالم يمكن إثباته بالدليل السمعي إذ صحة الدليل السمعي - حينئذ - لا تتوقف عليه [38]

صفات الله

استغل الشيخ الإمام الأشعري مبدأ حدوث العالم لا ليثبت وجود الله فحسب ولكن ليثبت صفاته أيضا فأثبت له القدم ، ومخالفة الحوادث ، والبقاء ، والحياة ، والقدرة ، والإرادة والسمع، والبصر ، والكلام ، والعلم، والوحدانية.
والسمع والبصر صفتان أزليتان ، وهما إدراكان وراء العلم ، يتعلقان بالمدركات الخاصة بكل واحد ، بشرط الوجود .

---

[37] أنظر الإمام الأشعري لحمودة غرابة ص١٤٢-١٤٣ ، وحاشية الشيخ محمد عبده على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية طبعة القاهرة عام ١٣٣٢ هـ ص ٣٦- ٣٨ وكتاب (التحقيق التام في علم الكلام) للشيخ محمد الحسيني الظواهري طبعة عام ١٩٣٩ نشر مكتبة النهضة المصرية ص ٤٢- ٤٣
[38] أصول الدين للبغدادي ص ٥١

وأثبت اليدين والوجه صفات خبرية ، قائلا : ورد بذلك السمع فيجب الإقرار به كما ورد ، وهو يثبت يدين ليستا جارحتين ، ولا قدرتين ، ولا نعمتين ، وليستا كالأيدي [٣٩]

ولا يختلف هذا عن التنزيه الذي ذهب إليه واضحا في كتابه اللمع إذ يستدل على مخالفة الله تعالى للحوادث بقوله : (لأنه لو أشبهها لكان حكمه في الحدث حكمها ، ولو أشبهها لم يخل أن يشبهها من جميع الجهات أو من بعضها ، فإن أشبهها من جميع الجهات كان محدثا مثلها من جميع الجهات ، وإن أشبهها من بعضها كان محدثا من حيث أشبهها ، ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديما) [٤٠]

وذكر البياضي روايتين عنه في مسألة اليد : إحداهما : أنها صفة قائمة بذاته تعالى سوى القدرة ، وفي رواية عنه فسر اليد بالنعمة [٤١]

وفي رؤية الله يذهب الإمام الأشعري إلى أن كل موجود يصح أن يرى ، فإن المصحح للرؤية هو الوجود ، والله تعالى موجود فيصح أن يرى ، ولا

---

[٣٩] الإبانة ص٥١

[٤٠] اللمع ص ٢٠

[٤١] إشارات المرام ص ١٨٨

يصح أن تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصال شعاع أو على سبيل الانطباع .

وله قولان في ماهية الرؤية : أحدهما أنها علم مخصوص ، ويعني بالخصوص أنه يتعلق بالوجود دون العدم ، والثاني : أنها إدراك وراء العلم لا يقتضي تأثيرا في المدرك ، ولا تأثرا عنه .

هذا إلى جانب الدليل السمعي [٤٢]

ويقول الإمام الأشعري: (إن الله عز وجل مستو على عرشه كما قال " الرحمن على العرش استوى "

وقد قال الله تعالى: " إليه يصعد الكلم الطيب "

وقال :"بل رفعه الله إليه "

وقال : " يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه "

وقال : " أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض "

ورأينا المسلمين جميعا يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء ")

وهو ينكر في كتابه الإبانة على القائلين بتأويل الاستواء بمعنى الاستيلاء فيقول (فلو كان الله مستويا على العرش بمعنى الاستيلاء وهو عز وجل مستول على الأشياء كلها لكان مستويا على العرش ، وعلى الأرض ،

---

[٤٢] الملل والنحل ج ١ ص ٩١ - ٩٢

وعلى السماء ، وعلى الحشوش) ومادام أن القول بذلك هذا غير جائز (وجب أن يكون معناه استواء يختص العرش دون الأشياء كلها)[43]
أي فلا يكون بمعنى مستوليا .
لكن من الممكن مناقشة هذا الاستدلال : بأن الذين يؤولون الاستواء بمعنى الاستيلاء لا ينكرون أن يكون مستويا على الحشوش بمعنى مستوليا عليها ، ويبقى عندهم أمران : أن الأسلوب القرآني خص الاستيلاء على العرش بالذكر باعتبار أن الاستيلاء على الأشرف استيلاء على ما دونه ، وأن استعمال الاستواء في الأشرف يمثل خصوصية له فلا يتوسع في استعماله في غيره .

وفي موضوع خلق القرآن وصفة الكلام :

يقول الإمام الأشعري: (فالقرآن في اللوح المحفوظ ، وهو في صدور الذين أوتوا العلم ، وهو متلو بالألسنة ، والقرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة ، محفوظ في صدورنا في الحقيقة ، متلو بألسنتنا في الحقيقة ، مسموع لنا في الحقيقة ....
القرآن يقرأ في الحقيقة ويتلى ، ولايجوز أن يقال :يلفظ ،لأن العرب إذا قال قائلهم : لفظت باللقمة من فمي معناه رميت بها ....

[43] الإبانة ص ٤٣

وإنما قال قوم " لفظنا بالقرآن " ليثبتوا أنه مخلوق ، ولا يجوز أن يقال إن شيئا من القرآن مخلوق ....

والذكر الذي عناه الله عز وجل في قوله تعالى " ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون " : الذكر الذي عناه الله عز وجل ليس هو القرآن ، بل هو كلام الرسول صلى الله عليه وسلم) [44]

ويرى الدكتور حمودة غرابة أن وجهة نظر الشيخ الإمام الأشعري في هذا الموضوع غير واضحة بالنظر إلى ما عرف من كتبه التي هي : الإبانة واللمع ، والمقالات ، ورسالة استحسان الخوض في علم الكلام ، وغيرها ...

ثم يرجع إلى رأي الشهرستاني الذي يذهب إلى أن الشيخ الإمام الأشعري يفرق بين الكلام النفسي وهذا قديم ، والقرآن بهذا المعنى قديم ، وبين الحروف التي تقرأ وتسمع ، وهذه حادثة مخلوقة ، وكلمات القرآن بهذا المعنى حادثة ويطلق عليها اسم القرآن مجازا ، أو بالحقيقة المشتركة .

ثم يقرر أن بعض أتباع الشيخ ذهبوا إلى القول بقدمهما معا كما ذكر ذلك التفتازاني في شرحه على العقائد النسفية .

وأن بعضهم نسب القول بهذا إلى الشيخ نفسه ، وأنه لم يثبت عنه أنه خص المدلول وحده بكونه قديما ، كما ذكر ذلك بعضهم في شرح العقائد العضدية [45]

---

[44] الإبانة ص ٤١

[45] الإمام الأشعري ص ١١٩ – ١٢٠ - ١٧٢

والأشعري يستدل على قدم كلامه تعالى بمقتضى قوله تعالى : " إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون " أي أن كلامه أو قوله سابق على وجود الأشياء .

وقال في كتابه اللمع : (ومما يدل من القياس على أن الله تعالى لم يزل متكلما أنه لو كان لم يزل غير متكلم - وهو ممن لا يستحيل عليه الكلام- لكان موصوفا بضد الكلام ، ولكان ضد الكلام قديما ، ولو كان ضد الكلام قديما لاستحال أن يعدم ، وأن يتكلم البارئ .....)

ثم يقول فيما هو من قبيل قياس الغائب على الشاهد : (فإن قال قائل : ولم زعمتم أنه لو كان لم يزل غير متكلم لكان موصوفا بضد الكلام .... ؟ قيل له : لأن الحي إذا لم يكن موصوفا بالكلام كان موصوفا بضده ..... وذلك أن الحي فيما بيننا ذلك حكمه ، ولم تقم دلالة على حي يخلو من الكلام وأضداده في الغائب) [٤٦]

حول الصفات:

ويذهب الإمام الأشعري إلى أن أخص وصف لله سبحانه هو (القدرة على الاختراع)

---

[٤٦] اللمع ص ٣٦

بينما يرى أبو إسحاق الاسفراييني أن أخص وصف له هو (كون يوجب تمييزه عن الأكوان كلها)

وذهب بعض الأشاعرة إلى : أننا نعلم أن لابد له من وصف أخص ، لكننا نتوقف في معرفة ما هو ، لأن العقل لا يعرفه والسمع لم يرد به .

ويرتكز الإمام الأشعري في محاجة منكري الصفات على إنكاره هو للحال إذ (إن إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم إثبات لواسطة بين العدم والوجود والإثبات والنفي ، وذلك محال ، فتعين الرجوع إلى صفة قائمة بالذات ،) هذا بينما ذهب الباقلاني إلى إثبات الحال مع إثبات أن الصفات القائمة بالذات (معان لا أحوال) وقال : إن الحال الذي أثبته أبو هاشم الجبائي المعتزلي هو الذي نسميه صفة) [٤٧]

ويستدل الإمام الأشعري كذلك على إثبات الصفات القائمة بالذات من باب قياس الغائب على الشاهد إذ يقول في صفة العلم مثلا : (لأن الصنائع الحكمية كما لا تقع منا إلا من عالم كذلك لا تحدث إلا من ذي علم ، فلو لم تدل الصنائع على علم من ظهرت منه منا لم تدل على أن من ظهرت منه منا فهو عالم) [٤٨]

---

[٤٧] أنظر الإمام الأشعري لحمودة غرابة ص ٩١-٩٤ والملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٨٦، ٨٧، ، ٩١ ، ٩٢

[٤٨] اللمع ٢٦ وما بعدها

في معنى الإيمان والإسلام :

يقول الإمام الأشعري في الإبانة :

(ونقول : إن الإسلام أوسع من الإيمان ، وليس كل إسلام إيمانا ....)

ثم يقول : (وأن الإيمان قول وعمل ، يزيد وينقص ....)[٤٩]

ويبين الدكتور حمودة غرابة أن ذلك لا يتطابق مع ما جاء في كتاب اللمع للأشعري الذي جاء به أن (الإيمان تصديق) (ومعنى ذلك في مذهب الإمام الأشعري أن الأعمال ليست جزءا من الإيمان)[٥٠]

ومعنى هذا أنه حصل تعديل في مذهب الإمام الأشعري بين الإبانة واللمع . ويبدو أن هذا الرأي الأخير للأشعري في اللمع هو ما ظهر في تصوير الشهرستاني للمسألة في قوله : (قال - أي الإمام الأشعري - الإيمان هو التصديق بالجنان ، وأما القول باللسان ، والعمل بالأركان ففروعه ....

وصاحب الكبيرة إذا خرج من الدنيا من غير توبة يكون حكمه إلى الله تعالى ....

ولا يجوز أن يخلد في النار مع الكفار لما ورد به السمع بالإخراج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان . ولو تاب فلا يجب عليه - أي على

---

[٤٩] الإبانة ص ١٠

[٥٠] الإمام الأشعريص ١٢٥- ١٢٦

الله - شيء ، بلى ورد السمع بقبول توبة التائبين) [51] لكــــن مــــن غــــير وجوب .

ويقرر الشهرستاني مذهب الأشعري في حصول الإيمان بتوفيق الله حيـــث يقول : (والإيمان والطاعة بتوفيق الله تعالى ، والكفر والمعصية بخذلانه .
والتوفيق عنده : خلق القدرة على الطاعة ، والخـــذلان عنـــده : خلـــق القـــدرة على المعصيـــة) [52]

أفعال العباد :

ويستدل الإمام الأشعري في كتابه اللمع على أن أفعال العباد مخلوقـــة لله بقوله تعالى " والله خلقكم وما تعملون " وله دليلان من " القياس " :
الأول : أن الفعل لا يتصور حدوثه على حقيقته إلا من محدث أحدثـــه عليها قاصدا إلى ذلك . ولاشك أن العبد إذ يقصد إلى الكفر لا يقصد ما فيه من قبح - والقبح جزء من حقيقـــة الكفـــر - فـــهو إذن لا يحدثـــه .وكذلك العبد إذ يقصد إلى الإيمان لا يقصد ما فيه من مشقة - والمشـــقة جزء من الإيمان - فهو لا يحدثه ، فالكفر والإيمان ليسا من إحداث الكـافر أو المؤمن

[51] الملل والنحل ج ١ ص ٩٢
[52] الملل والنحل ج١ ص ٩٣

الثاني : أن ما يدل على أن الله خالق حركة الاضطرار - وهو حدوثها واحتياجها إلى مكان وزمان - متحقق في حركة الاكتساب ، فدل على أن الله خالقها كذلك .

ويفرق الإمام الأشعري بين حركة الاضطرار وحركة الاكتساب بقوله : (إن الإنسان يعلم التفرقة بين الحالين من نفسه ومن غيره علم اضطرار لا يجوز معه الشك) ففي حالة الاضطرار عجز عن الامتناع ، وفي حالة الكسب قدرة هي ضد العجز (فحقيقة الكسب أن الشيء وقع من المكتسب له بقدرة محدثة)[٥٣]

وعند الإمام الأشعري يستحيل أن تتقدم هذه القدرة على الفعل ، كما يستحيل أن تكون قدرة على الفعل وضده لأسباب عقلية منطقية[٥٤]

و هذه القدرة الحادثة لا تأثير لها في الإحداث لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض فلو أثرت في الحدوث لأثرت في حدوث كل محدث : جوهرا كان أو عرضا .

وفي هذا رد على من يذهب أن العبد يخلق بعض الأعراض .

---

[٥٣] اللمع في الرد على أهل الأهواء والبدع للإمام الأشعري ص٦٩ وما بعدها ، تحقيق د حمودة غرابة ، نشر مكتبة الخانجي مطبعة مصر عام ١٩٥٥

[٥٤] اللمع ص ٩٣

وعنده أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراده العبد، وتجرد له، ويسمى هذا كسبا فيكون خلقا من الله تعالى [55]

ولهذا يقول الشيخ المقبلي (والذي في كتب الأشاعرة - وهم أخص به - أي أخص بالأشعري - أن فعل العبد بخلق الله ابتداء، ويخلق الله تعالى له قدرة حال الفعل ولا أثر لها، ولذا جزموا بأن مذهبه الجبر المحض، كما صرح بذلك غير واحد كإمام الحرمين والرازي، والسمرقندي وشارح الطوالع وغيرهم، وكذا البياضي من الماتريدية .... وهو يسمي الإمام الأشعري وأصحابه أهل الجبر المتوسط، وقول جهم الجبر المحض)[56]

في السمعيات :

ويقرر الشيخ الإمام الأشعري في السمعيات :خروج الدجال من علامات الساعة، و شفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم يوم القيامة في إخراج قوم من النار، كما يقرر عذاب القبر، والموقف، والمحاسبة، والحوض، والميزان، والصراط .[57]

---

[55] أنظر الملل والنحل للشهرستاني ج١ ص ٨٨-٨٩

[56] العلم الشامخ ص ٢١٦

[57] الإبانة ص ١٠، ٢٢

وفي بعث الأجسام يتساءل الدكتور غرابة : هل كان الإمام الأشعري يرى أنه يكون عن عدم ؟ أم تفريق وجمع للأجزاء الأصلية كما ذهب إلى ذلك بعض كبار أتباعه ؟ ويجيب : إنه لم يعرف للأشعري رأي في ذلك ، وأغلب الظن أنه لم يشتغل بالبرهنة على أن إعادة المعدوم ممكنة ، لأن خصومه الرئيسيين كانوا هم المعتزلة ، وكانوا يسلمون بحشر الأجساد ، فلم يصطدموا بالأشعري في ذلك ، وإنما اصطدم أتباعه كالغزالي والرازي يوم قال فلاسفة الإسلام بعد ظهورهم بالبعث الروحاني) [٥٨]

وفي موضوع الإمامة :

ذهب الإمام الأشعري كما ينقل الشهرستاني إلى أنها (تثبت بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين ، إذ لوكان ثمة نص لما خفي والدواعي تتوافر على نقله .

وأبو بكر وعمر وعثمان وعلي مترتبون في الفضل ترتبهم في الإمامة .

وقال : لا نقول في عائشة وطلحة والزبير إلا أنهم رجعوا عن الخطأ .

ولا نقول في حق معاوية وعمرو بن العاص إلا أنهما بغيا على الإمام الحق ، فقاتلهم علي مقاتلة أهل البغي .

وأما أهل النهروان - يقصد الخوارج - فهم الشراة المارقون عن الدين بخبر النبي صلى الله عليه وسلم

---

[٥٨] الإمام الأشعري ص ١٢٩

ولقد كان علي رضي الله عنه مع الحق في جميع أحواله يدور مع الحـــق حيث دار) [٥٩]

ويقول الشيخ الإمام الأشعري (وندين بإنكار الخروج بالسيف ، وتـــرك القتال في الفتنة) [٦٠]

ويستدل على صحة خلافة الأربعة بقوله تعالى للمخلفين من الأعـراب - الذين قطع في شأنهم بأنهم لن يخرجوا مع الرسول صلى الله عليه وســلم (لن تخرجوا معي أبدا) -(ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقـــاتلونهم أو يسلمون). مع من إذن سيخرجون؟ سيخرجون مع من يخلف الرســـول ممن يدعون لمقاتلة قوم أولي بأس شديد ، ومن هم القوم أولــــوا البـأس الشديد هؤلاء ؟ هم الروم أو الفرس ، وفي هذا تصحيح لخلافة الخليفـــة الذي دعا المسلمين لقتال الفرس أو الروم ، فإن كانوا الروم فقد صحـت خلافة أبي بكر لأنه هو الذي دعا لقتالهم ، وإن كانوا الفرس فقد صحـت خلافة عمر لأنه هو الذي دعا لقتالهم ، وفي تصحيح خلافـــة أحدهمـــا تصحيح لخلافة الآخر ، وتصحيح لخلافة عثمان لأن خلافة كل كـــانت بوصاية الآخر [٦١]

---

[٥٩] الملل والنحل ج ١ ص ٩٤

[٦٠] الإبانة ص ٢٢

[٦١] أنظر كتاب (الإمام الأشعري) للدكتور غرابة ص ١٣٠ وما بعدها

بين الإبانة واللمع :

يقارن الدكتور غرابة بين الكتابين وآراء الشيخ فيهما ، فيبين أنه لم يتناول في الإبانة بعض الموضوعات كالبعث والكسب ، ومشكلة العام والخاص ، والوعد والوعيد ، ولا يتحدث عن التتريه بأسلوب صريح ، ولا يبين رأيه في التعديل والتجوير بإسهاب ، وكذلك رأيه في الإيمان .

ولكنه في كتاب اللمع يبدو أقل تحمسا للحنابلة ، وأكثر وضوحا في التتريه ، ويتناول الموضوعات التي أشرنا إليها

وبكتاب اللمع يتبين أن ليست هناك هوة بينه وبين الأشاعرة من بعد كما يدعى ، ويتبين أن الخلاف بينه وبينهم (لم يمس أية مسألة جوهرية في المذهب نفسه ، على حسب ما قرره وصوره ، وإنما هو خلاف في طريقة الاستدلال ، أو في تفسير بعض الأصول ، أو الزيادة في الشرح ، أو لاشتغال بمسائل لم تعرض للأشعري في حياته . [٦٢])

---

[٦٢] تحقيق الدكتور حمودة غرابة على كتاب اللمع ص ٦

القاضي أبو بكر الباقلاني :

القاضي الباقلاني كما يقول ابن خلدون عنه قد (تصـــدر للإمامـــة في طريقة الأشاعرة ، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقـــف عليـــها الأدلـــة والأنظار ، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد ، والخلاء ، ، وأن العـــرض لا يقوم بالعرض ، وأنه لا يبقى زمانين ، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلـك الأدلة عليها ، ولأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول .

وجملت هذه الطريقة ، وجاءت من أحسن الفنون النظريـــة ، والعلـــوم الدينية ، إلا أن صور الأدلة التي تعتبر بها الأقيسة لم تكن حينئذ ظـاهرة في الملة ، ولو ظهر منها بعض الشيء فلم يأخذ به المتكلمون لملابستها للعلـوم الفلسفية المباينة للعقائد الشرعية بالجملة ، فكانت مهجورة عندهم لذلـك)[٦٣]

وهنا نجد تأكيدا لعدم الالتزام بالأصل الأول مـــن أصـــول النظـــر في العقيدة كما أشرنا إليه في بداية الكتاب وهو : محدودية العقل البشري ، حيث يبلغ الأمر هنا حد إدخال ما يستقر عليه العقـــل - كـــالقول بالجوهر الفرد - ضمن ما يجب الاعتقاد به ، والأدهى أن يبلغ الأمـــر

---

[٦٣] مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٥ طبعة المكتبة التجارية الكبرى بمصر

حد نفي مالا دليل عليه ، خضوعا لمبدأ بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول .

وفي رأينا أن هذا المبدأ يتسم بقدر كبير من الغرور العقلي، ومن دلائل بطلانه أنه يقفل الباب أمام العلم الضروري من ناحية ، وهو من ناحية أخرى يتجاوز حدوده التي كانت تقتضي : مجرد التوقف في إثبات المدلول دون الوصول إلى حد بطلانه .

ولذا خالف بعض متأخري الأشاعرة في هذا المبدأ ، وانتقده الإيجي في كتابه المواقف بقوله : (عدم الدليل في نفس الأمر ممنوع . وعدم الدليل في نفس الأمر لا يدل على عدم الشيء في نفسه ، وعدم الدليل لا يفيد ، وإلا لزم علم العوام وعلم الكفار، وأن يكون الأجهل بالدلائل أكثر علما) [٦٤].

ومن ناحية أخرى فقد خالف الباقلاني الإمام الأشعري في قوله - أي الباقلاني - في صفة البقاء : أنها ليست وصفا زائدا على الذات [٦٥]، وكذلك في صفة القدم .[٦٦]

ولكنه يؤكد أن لله حياة وقدرة وعلما وكلاما وسمعا وبصرا وإرادة : صفات ذات قديمة أزلية لم يزل موصوفا بها ولا يزال كذلك ، لا يقال إنها

[٦٤] أنظر المواقف للإيجي ج ٢ ص٢١ - ٢٤ ، ص ٤٤-٤٨

[٦٥] فيصل التفرقة للغزالي ص ٥٣-٥٤ طبعة القاهرة ، مع ملاحظة أن الباقلاني في كتابه " الإنصاف " كان ما يزال يذكر صفة البقاء من بين صفات الذات ص ٢٣- ٢٤

[٦٦] الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية طبعة حيدر أباد ص ٦٦

هو ولا غيره ولا متغايرة في أنفسها، ويعني بالتغـــاير المفارقــة بالزمـــان والمكان والوجود والعدم .[٦٧]

ويقرر الباقلاني (أن الله تعالى متقدس عن الاختصـــاص بالجـــهات ... لا يوصف بالتحول والانتقال ، ولا القيام ولا القعود ...)

وفي مسألة استوائه تعالى على العرش يقرر إطلاق ذلك كمـــا جـــاء في الكتاب والسنة ، مع نفي أمارة الحدوث عنه تعالى ، وأن استواءه لا يشبه استواء الخلق ، (ولا نقول إن العرش له قرار ولا مكان ، لأن الله تعـــالى كان ولا مكان ، فلما خلق الخلق لم يتغير عما كان)[٦٨] فالتغــــير أمـــارة النقص والحدوث .

ويفرق الباقلاني بين صفات الذات وهي التي لم تزل ولا تزال ، وصفـــات الفعل التي كان الله في الأزل قبل وقوع الفعل بها .

ويرجع المشيئة والمحبة والرضا وأضدادها إلى صفة الإرادة .

وذهب في صفة الكلام إلى أن (الكلام الحقيقي هو المعـــنى الموجـــود في النفس) وأن كلامه تعالى صفة قديمة قائمة به لا توجد في غيره ،وغـــير حال في شيء (وإن كان- مع ذلك - محفوظا بالقلوب ، ومتلوا بالألسـن ، ومكتوبا في المصاحف ، ومقروءا في المحاريب على الحقيقة لا على المجـاز

---

[٦٧] الإنصاف ص٣٨

[٦٨] الإنصاف ص ٤١- ٤٢

، وأن كلامه تعالى مسموع في الآذان وإن كان مخالفا لسائر اللغات وجميع الأصوات ، وأنه ليس من جنس المسموعات ، - قياسا على كونه تعالى مرئيا بالأبصار وإن كان مخالفا لأجناس المرئيات - وأن سامع كلامه منه تعالى بغير واسطة ولا ترجمان كجبريل ، وموسى ومحمد .. سمعه حق سمعه من ذاته غير متلو ولا مقروء ، ومن عداهم ممن يتولى الله خطابه بنفسه إنما يسمع كلامه متلوا ومقروءا .... وأنه لا يجوز أن يحكى كلام الله عز وجل ولا أن يلفظ به !!!وأن كلام الله تعالى غير متبعض ولا متغاير ولكن يجوز أن يقرأ وأن يتلى وأن يحفظ ....)

كيف يمكن أن نفهم هذا الكلام ؟ لعل الباقلاني وجد مخرجا في قوله بأن (التلاوة غير المتلو ، والقراءة غير المقروء ، والكتابة غير المكتوب)[٦٩] قياسا على ما فعل في موضوع الرؤية التي جاءت في الحديث (ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر ...) حيث فرق بين الرؤية والمرئي ، وذهب إلى أن في الحديث تشبيه رؤية برؤية لا تشبيه مرئي بمرئي .

وحاول الباقلاني حل مشكلة نفي الحال في ذهابه إلى إثبات " الحال " باعتباره صفة ، وهو بعد أن يلزم المعتزلة بذلك يدفعهم إلى القول بأن الخلاف فيه لفظي .[٧٠]

---

[٦٩] الإنصاف ص ٢٥ – ٢٧ ، ٨٠ ، ١٠٦ – ١١٠

[٧٠] التمهيد ص ١٥٢ وما بعدها

وحاول حل مشكلة أفعال العباد في ذهابه في " القدرة الحادثـــة " الـــتي تحدث عنها الإمام الأشعري إلى أنها وإن لم يكن لها تأثير في إيجاد الفعـل ، لكن لها تأثيرا في كونه على حالة مخصوصة [٧١]، وتلك الحالة المخصوصـة هي المتعينة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب ، فإن الوجود من حيـــث هو وجود لا يستحق ثوابا أو عقابا ، والحسن والقبح صفتان وراء الوجود والموجود من حيث هو موجود ليس بحســن ولا قبيـــح [٧٢].

وحاول حل مشكلة التردد بين زيادة الإيمان وعدم زيادتـــه ، إذ جعـل الإيمان يزيد وينقص من حيث الجزاء المستحق له من عند الله باعتبار مـــا يصاحبه من عمل لم يكن لتصبح له قيمة قط بغير الإيمان ، أما الإيمان مـن حيث التصديق في ذاته أو صورته فلا يزيد ولا ينقص .[٧٣]

وأكد الباقلاني على أمور كانت وما تزال ضمن مسلمات الأشاعرة :
منها ما يتعلق بمنهجية البحث في العقيدة وأنها تستمد مـــن : كتـــاب الله تعالى ، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، وإجماع الأمة ، وما اسـتخرج من النصوص وبني عليها بطريق القياس والاجتهاد ، وحجـــج العقــول .

---

[٧١] لعل هذه الحالة المخصوصة هي ما يمكن التعبير عنه بالنسبة التي تعقد بين شيئين أو اكثر ، كالشرب والسم كلاهما من خلق الله ، وقدرة العبد الحادثة هي في عقد نسبة بينهما بتناول السم .

[٧٢] الملل والنحل للشهرستاني ج١ ص ٨٩ ، وهذا في تقديري يسهم لا في حل مشكلة خلق الأفعال فحسب ، ولكن في مشكلة الشر على مستوى الوجود

[٧٣] الإنصاف ص ٥٧

واعتبار التواتر طريقا إلى العلم الضروري ، واعتماد خبر الواحد طريقا للعلم الاستدلالي بشرط أن يعرى عما يدل على فساده، أومعارضته ، وأن يثبت عدالة نقلته [٧٤] وأنه لا نص في الإمامة ، ولا خروج على الإمام [٧٥]

ويتصدى الباقلاني في كتابه التمهيد للرد على النصارى وآرائهم في إطلاق الجوهر على الله ، وقولهم في الأقانيم ، ويفند مذاهبهم في العلاقة بين الجوهر والأقانيم الثلاثة ، ومايلزمهم عليها ، ويرد على عقيدتهم في الاتحاد بين الناسوت واللاهوت ، وعلاقة ذلك كله بمريم عليها السلام ، وهو في ردوده يذكر ما يصلح ردا لكل مذهب من مذاهب النصارى على حدة : اليعقوبية ، والنسطورية ، والملكانية ، ويبين ما يصلح ردا لهم في مجموعهم [٧٦].

ويتصدى كذلك للرد على الثنوية ، وكل ما ينتمي إليها من مذاهب المجوس : فيفند قولهم بأن العالم يرجع إلى أصلين : أحدهما النور ، والآخر الظلمة ، وما يرتبونه على ذلك من عقائد ، كما يسفه رأي القائلين منهم بأن الشيطان حدث من شكة شكها شخص من أشخاص النور في صلاته ، والقائلين بأنه حدث من فكر الله تعالى ، أو من عقوبة أوقعها [٧٧]

---

[٧٤] الإنصاف ص ١٩ ، والتمهيد ص١٦٢

[٧٥] التمهيد ص ١٦٤ - ١٨٧

[٧٦] التمهيد ص ٧٨ - ٩٦

[٧٧] التمهيد ص ٢٥ - ٧٨

ويتصدى الباقلاني للبراهمة فيذكر أن منهم من ينكر الرسالة أصلا ، ومنهم من ينكرها في غير آدم ، ومنهم من ينكرها في غير إبراهيم .

وهو يهتم أساسا بالرد على الأولين منهم ؛ في دعواهم أن إرسال الرسول فيه نقض للمساواة الواجبة بين البشر ، وتفضيل واحد منهم على الآخرين في الاصطفاء للرسالة ، وفي دعواهم أنه لا وجه يصح به تلقي الرسالة عن الخالق ، وأنه يوجد دائما فيما يسمعه الرسول أو يتلقاه توهم أن يكون هذا الذي يسمعه أو يتلقاه من غير الله ، كما يرد عليهم في دعواهم أن المعجزة التي هي مستند الرسول في تصديقه مستحيلة ، وفي دعواهم أن فيما أتى به الرسول ما تستقبحه العقول : من تجويز ذبح الحيوان ، والطواف بالحجارة ، أو تقبيلها ، وتعريض الإنسان لمخالفة الأمر ثم للعقاب . وأخيرا في دعواهم اكتمال العقول ، واكتفاءها بالتحسين والتقبيح من قبلها ، وأن العقول يمكنها أن تقرر الفرائض : من وجوب النظر عند قرع الخاطر للقلب ، ووجوب معرفة الله تعالى ووجوب شكره ، وحسن العدل ، وقبح الظلم ، وهو في هذه الدعاوى الأخيرة يشترك معهم المعتزلة [٧٨].

ويرد الباقلاني على الطبائعيين القائلين بفعل الطبائع : أي بأن للطبيعة فعلا بذاتها بحسب مالها من قوة ، ,وأن للأجسام فعلا من حيث هي ذات

[٧٨] التمهيد ٩٦ وما بعدها

طبيعة ، والباقلاني في رده عليهم ينكر أن يكون فاعل العالم طبيعة ، أو أن يكون للطبيعة فعل يصدر عنها تستقل به ، وهو ينكـــر أيضـــا التـــلازم الضروري بين ما يسمى علة ومعلولا ، ويقر بالمصاحبة بينهما ويرجع بهـــا إلى الله تعالى - الأمر الذي يسنده المحدثون إلى الغزالي ابتداء - وينكـــر أن يكون للأجسام فعل ، وينكر تركيب العالم من الطبائع الأربع التي قال بها بعض فلاسفة اليونان كما ينكر صدور العالم عن الله صدور المعلول عـــن علته بالضرورة ، وهو بذلك ينكر قدم العالم ، ويثبت للقـــــدرة إيجـــادا للشيء في زمان بعد أن لم يكن ، ويتعرض للرد على الفلكيين في زعمـــهم قدم الأفلاك وأن لها حياة ، وإرادة وتأثيرا في أقدار الناس ومجرى الحوادث [٧٩] .

ويرد الباقلاني على المجسمة : فينكر عليهم أن يكون الله جسما ، بناء على أن الجسم هو المجتمع المؤلف ، ولو كان كذلك لكان ذا حيز وشـــغل (وما هذه سبيله فلا بد أن يكون حاملا للأعراض ، وأن يكون من جنـــس الجواهر والأجسام) والله تعالى يتنزه كما يستحيل أن يكون من جنـــس مخلوقاته .

ولو كان مجتمعا من أجزاء لكانت صفاته إما لجزء منها فحسب ، فيكون هذا الجزء هو الإله ، أو لكل جزء فتتعدد الآلهة بتعدد الأجزاء .

---

[٧٩] التمهيد ص ٥٢ - ٦٨

كما ينكر عليهم أن يقال إنه جسم لا كالأجسام ؛ قياسا على أنه شـــيء لا كالأشياء ، ذلك لأن الجسمية وضعت للمؤلف فحسب ، أما الشـيئية فليست لجنس دون جسم ، ولا لإفادة التأليف .

وهو ينكر عليهم إطلاق لفظ جسم على الله تعالى على معنى مخالف للغــة ومفيد لمعنى آخر هو معنى القيام بالنفس ، أو لمعنى " شيء " ممـــا يصـــح إطلاقه على الله تعالى ، وذلك لأنه لما كان ذلك لا يتفق مع اللغة ولا مــع العقل كنا بحاجة إلى إذن الشرع بإطلاقه و لم يرد فامتنع [٨٠]

ويرد الباقلاني على المعتزلة ردا تفصيليا في مواقفهم التي تختلف عن مذهبــه في : مسألة خلق القرآن ، وأفعال العباد ، ورؤية الله ، وشفاعة الرســـول صلى الله عليه وسلم .[٨١]

ومن الواضح أن هذه المناقشات تبين بعض الجوانب الإيجابيـــة في علـــم الكلام ، ومدى مساهمته في الرد على شبهات الأقدمين والمعاصرين معـا ، من حيث إن شبهات المعاصرين لا تكاد تخرج في جوهرها عن شـــبهات البراهمة أو الطبائعيين أو المجسمة هؤلاء .

---

[٨٠] التمهيد

[٨١] الإنصاف من ص ٧٠ – ١٩٣

أبو المعالي عبد الملك الجويني

يقول عنه ابن خلدون : جاء إمام الحرمين أبو المعالي فأملى في الطريقة كتاب "الشامل"وأوسع القول فيه ثم لخصه في كتاب الإرشاد ، واتخذه الناس إماما لعقائدهم ، ثم انتشرت من بعد علوم المنطق في الملة ، وقرأه الناس ، وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنه قانون ومعيار للأدلة فقط ، يسبر به الأدلة منها كما يسبر من سواها ....ولم يعتقدوا بطلان المدلول من بطلان دليله كما صار إليه القاضي ، فصارت هذه الطريقة من مصطلحهم مباينة للطريقة الأولى ،وتسمى طريقة المتأخرين ،وربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإيمانية ، وجعلوهم من خصوم العقائد ، لتناسب الكثير من مذاهبهم مع مذاهب المبتدعة .[82]

وربما كان من ذلك ما نجده في أوائل كتاب الجويني (العقيدة النظامية) من اهتمام بدحض فكرة قدم العالم وصدوره عن الله صدور المعلول عن علته .

فهو بعد أن أثبت أن كل ما سوى الله ممكن ، وأن ثبوت الممكنات من غير مقتض باطل توجه إلى إثبات الصانع المختار فقال :(مقتضي العالم لا يخلو إما أن يكون موجبا من غير إيثار واختيار ، وإما أن يكون مؤثرا مريدا مختارا ، فإن كان موجبا من غير إيثار كان ذلك مستحيلا ، فإن

[82] مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٦

الموجب الذي لا يؤثر يستحيل أن يقتضي شيئا دون مماثلة ....فإن الموجب لا يخصص شيئا من أمثاله ، فلاح بطلان المصير إلى موجب قديم لا اختيار له) [83]

ويقول : (إذا ثبت حدث العالم ووجب افتقاره إلى موقع يوقعه على ما هو عليه واستحال وقوعه بنفسه لم يخل موقعه : إما أن يكون موجبا لا إيثار له ، أو يكون مختارا ، وباطل أن يكون موجبا لا إيثار له : فإنه - أي الموجب - لا يخلو : إما أن يكون قديما أو حادثا ، فإن كان قديما وجب قدم موجبه وأثره ، واستحال تخصيص أثره بوقت دون وقت ، وقد اتضح مما سلف حدث العالم ، وإن كان موجبه حادثا افتقر هو إلى موقع ، ويتسلسل القول فيه إلى أعداد غير متناهية ، وهذا مستحيل ببدائه العقول ، وما يتسلسل لا يتحصل) [84].

وقد تبين أنه يبطل التسلسل من حيث إنه لا يتحصل : ونظيره - كما يقول الأستاذ الدكتور محمد عبد الفضيل في شرحه للكتاب - ما إذا قال لك قائل : لا أعطيك درهما إلا أعطيتك قبله درهما آخر ، وهكذا إلى ما لانهاية فإنه لن يعطيك شيئا ، وهو استدلال استحوذ على إعجاب المتكلمين على اختلاف طوائفهم ، فآثره من الأشاعرة : الآمدي ، ،

[83] هوامش على العقيدة النظامية للدكتور محمد عبد الفضيل ص ٧١، ٧٨

[84] هوامش على العقيدة النظامية ص ٨٩

والرازي وأخذ به القاضي عبد الجبار من المعتزلة ، والكمال بن الهمام من الماتريدية .[85]

ويحاول إمام الحرمين أن يحل مشكلة المعتزلة في نفي الصفات ويلزمهم بأن قولهم بأن الله عالم هو اعتراف بثبوت العلم إذ (لا معنى للعلم إلا كون العالم عالما ، فإذا اعترفتم بكونه عالما فهو العلم بعينه ، فلا معنى للعلم إلا كون العالم عالما بمعلوماته على ما هو عليه) .

وإذا كان هذا هو معنى العلم حصرا فهل يخالف المعتزلة في ذلك ؟ يعلق الشيخ الكوثري في تحقيقه على العقيدة النظامية مؤيدا للجويني قائلا : (وهذا القدر ليس مما ينكره الخصم ، وما زاد على ذلك من أن الصفات زائدات على الذات ، واجبات بالغير ، ممكنات في حد ذاتها ، كما وقع في كلام الفخر الرازي ومن تابعه فتهور لا تنهض به الحجة)[86]

ويحاول الجويني أن يحل مشكلة التغير في علم الله تعالى بالجزئيات التي أدت ببعض الفلاسفة إلى إنكار علمه تعالى بها ، فيقول :

(لا يتجدد للباري تعالى حكم لم يكن ؛ ولا تتعاقب عليه الأحوال ، بل الباري تعالى متصف بعلم واحد ، متعلق بما لم يزل وما لا يزال ، وهو يوجب له الإحاطة بالمعلومات على تفاصيلها ، ولا يتعدد بتعدد المعلومات ، ولا يتجدد إذا تجددت)

---

[85] هوامش على العقيدة النظامية ص ٩٢

[86] العقيدة النظامية بتحقيق الكوثري ص ١٧

ويشرح ذلك بقوله : (والذي يوضح الحق في ذلك أن من اعتقد بقاء العلم الحادث ثم صور علما متعلقا بأن زيدا سيقدم غدا وقرر استمرار العلم بتوقع قدومه إلى حين قدومه فإنه إذا قدم لم يفتقر إلى علم متجدد بوقوع قدومه ، إذ قد سبق له العلم بقدومه في الوقت المعين) [٨٧]

والجويني يقرر علم الله تعالى بالجزئيات شأن أهل السنة عموما وإن كان يختلف مع بعضهم - كالغزالي والآمدي والسعد - فيما ذهب إليه سابقا من جعله تعلقات العلم تعلقا واحدا هو التعلق التنجيزي القديم ، بينما ذهب الآخرون إلى جعله ثلاثة تعلقات يجري التغير فيها ولا يجري في العلم : هي التعلق التنجيزي القديم وهو العلم بذات الشيء، والتعلق الصلوحي القديم وهو صلاحية العلم في الأزل لكي يعلم الشيء حين يوجد على ما سيوجد عليه ، والتعلق التنجيزي الحادث وهو العلم بالشيء حين وقوعه على ما وقع عليه ، وبهذا يوصف تعلق العلم بالحادث بأنه (قبل) الحادث إذا لم يوجد الحادث بعد ، وبأنه (معه) عند وجوده ، وبأنه (بعده) إذا فني ، ... دون تغير في العلم القديم أو في الذات المتصفة بالعلم القديم .[٨٨]

وبهذا الذي جاء به الجويني في كتابه " العقيدة النظامية " - وهو من كتبه المتأخرة في التأليف - تزول عنه شبهة القول في كتابه " البرهان " بأن الله

[٨٧] هوامش على العقيدة النظامية ص ٢٦٢ - ٢٦٣

[٨٨] هوامش على العقيدة النظامية ص ٢٦٠ - ٢٦١

لا يعلم الجزئيات والذي طال حوله الجدل - كما يقول الكوثري - في شرح المازري ، ومنتظم ابن الجوزي ، وطبقات ابن السبكي وغيرها ، وتكون تلك فلتة بدرت ثم انطوت .[٨٩]

وفي قضية التأويل -وإن ذهب في كتابه" لمع الأدلة " إلى تأويل الاستواء بالقهر والغلبة والعلو - نجده في كتابه " العقيدة النظامية " وهو من آخر مؤلفاته يذهب إلى أن الأولى اتباع ما ذهبت إليه (أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل ، وإجراء الظواهر على مواردها ، وتفويض معانيها إلى الرب سبحانه) ويقول : (إذا تصرم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل كان ذلك قاطعا بأنه الوجه المتبع بحق .
فعلى ذي الدين أن يعتقد تنزيه الرب عن صفات المحدثين ، ولا يخوض في تأويل المشكلات ، ويكل معناها إلى الرب تعالى) وهو يحبذ الوقف عند قوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله) ويذكر قول مالك رضي الله عنه (الاستواء معلوم والكيفية مجهولة) ويدعو إلى اتخاذ هذا المنهج فيما يتعلق باليد والوجه والعين والاستواء والمجيء وغيرها [٩٠]

---

[٨٩] تحقيق الكوثري على العقيدة النظامية ص ٢٣

[٩٠] العقيدة النظامية بتحقيق الكوثري وحول هذا يقول الكوثري : (إن المراد بالسلب في قوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله) سلب العموم ، لا عموم السلب ، أي أن المنفي أن يعرف تأويل كل شيء ، لا تأويل شيء ما) ، ولعل هذا هو ما يعيد الاتساق إلى كلام الجويني في تأويله للاستواء في كتابه لمع الأدلة ثم تقعيده لأولوية الوقوف عن التأويل هنا .

ويضبط الجويني الصفات التي لا يصح وصف الله بها بأنها هي الجائزات التي تحتاج لمخصص يخصصها بوجه دون وجه ثم يقول (من انتهض إلى طلب مدبره : فإن اطمأن إلى موجود انتهى إليه فكره فهو مشبه ، وإن اطمأن إلى النفي المحض فهو معطل ، وإن قطع بموجود واعترف بالعجز عن درك حقيقته فهو موحد) [٩١]

وفي مشكلة الخير والشر ينكر الجويني على القائلين بأن الله يفعل الخير لأنه خير في ذاته ، ولا يفعل الشر لأنه شر في ذاته .

ويرجع قولهم إلى نوع من التشبيه هو تشبيه الأفعال ، كما يرجعه إلى القول بجريان الضر والنفع على الله ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

ويقول : (ولولا أنه شاع في ألفاظ عصبة الحق أنه تعالى خالق الخير والشر لكان أمر التوحيد أن يقال : ليس في أفعال الله تعالى خير ولا شر بالإضافة إلى حكم الإلهية ، فإن الأفعال متساوية في حكمه ، وإنما تختلف مراتبها بالإضافة إلى العباد) .

ويقول (وقد نبه على هذا المعنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال في سياق حديث طويل في قسم الله الأرواح : " يوقف أرواح السعداء على يمين العرش ، وأرواح الأشقياء على يسار العرش ، ثم قال " هؤلاء أهل الجنة ولا أبالي ، وهؤلاء أهل النار ولا أبالي) ويقول الشيخ الكوثري

---

[٩١] العقيدة النظامية ص ١٣- ١٤

عن هذا الحديث : في معانيه أحاديث كثيرة عند أحمد والبزار والطـــبراني وغيرهم [٩٢]

وانطلاقا من قاعدة أن الله مترّه عن الغرضية وهي قاعدة لا تخص الجويـــني وحده من الأشاعرة ولكن تعمهم ، يتعرض الجويني لادعاء البعض أنهم إنما يعبدون الله لغير غرض ، ولكن لمحض المحبة فيقول : (كما يستحيل علـــى الله تعالى الأغراض والضر والنفع والحظوظ وتفاوت الأفعال يستحيل على العبد الخروج عن طلب الحظوظ في مسالك التكاليف ....

وعن هذا اضمحلّ قول من ادعى محبة الله حقا ....

ومحبة الله لعبده إرادته الإنعام عليه .

ومحبة العبد لربه استقامته في طاعته ، وهو متقدس عن أن يناله حـــظ أو ينال حظا)[٩٣]

وفي أفعال العباد يصرح الجويني في كتابه لمع الأدلة بان القـــدرة الحادثـــة للعبد ليست مؤثرة في وقوع المقدور ، إذ يقول :

(العبد غير مجبر على أفعاله ، بل هو قادر عليها مكتسب لها ....

ومعنى كونه مكتسبا أنه قادر على فعله وإن لم تكن قدرته مؤثرة في إيقاع المقدور)[٩٤]

---

[٩٢] العقيدة النظامية ص ٢٦

[٩٣] العقيدة النظامية ص ٤٥

ولكن يبدو أن الجويني طور رأيه إلى ما ذكره في العقيدة النظامية التي يعتبر الباحثون أنها من آخر ما كتب .

وفيها يجزم الجويني باستحالة القول بان العبد يخلق أفعاله ،واستحالة القول بأنه لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها ، واستحالة القول بان الفعل الواحد يتحقق حدوثه بقادرين

ويرى أن إطلاق القول بالاكتساب من غير شفاء الغليل عما يقال عنه يجعله لقبا من غير تحصيل معنى !

والرأي عنده إذن (أن قدرة العبد مخلوقة لله تعالى ، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعا ولكنه مضاف إلى الله تعالى تقديرا وخلقا ، فإنه وقع بفعل الله تعالى وهو القدرة ، وليست القدرة فعلا للعبد ، وإنما هي صفته ، وهي ملك لله تعالى وخلق له ، وقد ملك العبد اختيارا يصرف به القدرة)[95]

ويوضح الشهرستاني رأي إمام الحرمين هذا بما ينطوي عليه من تميز ؛ حيث يبين أن إمام الحرمين ذهب إلى أنه (لابد من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لا على وجه الإحداث والخلق ، فإن الخلق يشعر باستقلال

---

[94] (لمع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة) تقديم وتحقيق د فوقية حسين محمود ، ود محمود الخضيري طبع الدار القومية ص ١٠٦ - ١٠٧

[95] العقيدة النظامية ص ٣٢، ٣٤ ، ٣٦ ، ويعلق الكوثري على ذلك بأنه رأي الإمام الأخير بعد الذي ذكره في الإرشاد ، وانه تحقيق مذهب الإمام الأشعري كما في مؤلفاته الأخيرة ! بل يشير إلى أنه يكاد لا يفترق عما ذهب إليه المعتزلة وفقا لما نقل عنهم المسعودي من قولهم " لا يقدر أحد على قبض ولا بسط إلا بقدرة الله التي أعطاهم إياها " !

إيجاده من العدم ، والإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضا عدم الاستقلال .

فالفعل يستند وجوده إلى القدرة ، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر ، حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب، فهو الخالق للأسباب ومسبباتها ، المستغني على الإطلاق)

وينتقده الشهرستاني في ذلك بأنه يلزم عليه القول بالطبع وتأثير الأجسام في الأجسام وتأثير الطبائع في الطبائع إحداثا ، وليس ذلك مذهب الإسلاميين [96]، ويبدو لي أن هذا النقد لايتوجه للجويني طالما أنه قرر انتهاء الأسباب والمسببات جميعا إلى الله ووصفه بأنه الخالق لها جميعا ، والمستغني على الإطلاق .

وفي موضوع المعجزة نراه يجمع بين مذهب الأشاعرة والمعتزلة في تقسيمه للمعجزة إلى نوعين :

أحدهما ما يكون فعلا بديعا خارقا للعادة ، وهذا يكون دالا إذا (تميز تميزا قطعيا عن مراتب الصنائع البديعة والأمور التي يختص بها خواص الناس).

وثانيها ما يكون منعا من المعتاد .

---

[96] الملل والنحل ج ١ ص ٩٠

ووجه دلالة المعجزة يتبين من اشتراط تعلقها بدعوى من ظـــهرت علـــى يديه الرسالة ، فإنها تكون حينئذ بمنزلة قوله تعالى : صـــدق الرســـول في دعواه ، فالمعجزة لا تدل من حيث إنها خارق للعادة فحسب ، بل أيضـــا من حيث تقع على وفق الدعوى في النبوة ، فإذا لم تقع دعوى النبوة أوقع الله تعالى ما يشاء : ما يعتاد وما لا يعتاد .

وهو يثبت معجزات للنبي صلى الله عليه وسلم مما ورد من شـــق القمـــر وتكثير الطعام وتكليم الذئب ...... ويثبت إعجاز القرآن من طـــــر يـــق الصرفة [97]

[97] العقيدة النظامية ص ٤٩ – ٥٠ – ٥٢ – ٥٦ –وانظر لمع الأدلة ص ١١١

الإمام الغزالي

هو أبو حامد محمد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الملقب (حجة الإسلام) زين الدين الطوسي الفقيه الشافعي

ولد عام ٤٥٠ وتوفي عام ٥٠٥ بالطابران (قصبة طوس) [1]

شخصية الإمام الغزالي من التميز والتنوع بحيث تجعل من المفيد أن نبحث في تراثه عن الأكثر تميزا بدلا من تتبع آرائه التقليدية كأحد الأئمة الأشاعرة ، وهنا سنتجه رأسا إلى رأي له تميز به في قضية الدخول إلى الإيمان .

عند الإمام الغزالي تبرز بطريقة منهجية مهمة الإنذار بعذاب الآخرة ، الأمر الذي يمكننا أن نعتبر أنه يصب في الأصل الثاني من أصول النظر في العقيدة الإسلامية ، وهو المنهج العملي.

الإنذار بعذاب الآخرة يقوم بمهمة الدعوة إلى تصديق الرسول — ضمن شروط عملية خاصة — فيما يأتي به من أصول في العقيدة أو الشريعة ، انطلاقا من أن تكذيبه يعرض لخطر الخلود في النار .

---

[1] وفيات الأعيان ج ١ ص ٥٨٨

وهذا ما عني الإمام الغزالي بشرحه في كتابه **الاقتصاد في الاعتقـــاد** : إذ يبين أن الأنبياء يأتون بأوامر ينذرون فيها مخالفيهم بالمصير إلى النار ، ثم لا يقتصرون على مجرد الإخبار بل يستشهدون على صدقهم بالمعجزات

ثم يقرر أنه بمجرد السماع وقبل إمعان النظر في المعجـــزات ؛ يســـبق إلى عقل السامع بل يغلب على ظنه إمكان صدق الرسول ، ويقول : (وهـــذا الظن البديهي أو التجويز الضروري ينزع الطمأنينة عن القلب ، ويحشـــوه بالاستشعار بالخوف ويهيجه للبحث والافتكار ، ويسلب عنــــه الدعـــة والقرار، ويحذره مغبة التساهل والإهمال ، وأن ما أخبر به هـــؤلاء غـــير خارج عن حيز الإمكان ، فالحزم ترك التواني في الكشف عن حقيقة الأمر) .

ثم يضرب مثالا لذلك فيقول : (فما هؤلاء — مـــع العجـــائب الـــتي أظهروها — في إمكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم بـــأقل مـــن شخص واحد عند خروجنا من دارنا بأن سبعا من السباع قد دخل الـــدار ، فخذ حذرك ، واحترز منه لنفسك جهدك ، فإنا بمجـــرد الســـماع إذا رأينا ما أخبرنا عنه في محل الإمكان والجواز لم نقدم على الدخول وبالغنـــا في الاحتراز)

ثم يقول : (فالموت هو المستقر والوطن ، فكيف لا يكون الاحتراز لمـــا بعده مهما)؟ **وتطبيق كلام الغزالي منهجيا يضعنا في موقـــف عملـــي كاف في التوجه إلى الله وإسلام الوجه له دون الحاجـــة للدخـــول في**

البحوث النظرية التي تجرى وفق المنهج الفلسفي أو الكلامي التي أشار هو إليها والتي إذا احتكمنا إليه فيما كتبه في المنقذ من الضلال وجدناها لا تجدي فتيلا

وهذا ما يلتقي مع المنهج العملي للرسل الذين أتوا بالإنذار باليوم الآخر .

وهذا ما تقضي به دلالة المثال الذي ضربه الغزالي نفسه عن الخبر عن سبُع داخل الدار .

وفي كتابه **ميزان العمل** ، إذ يبين أن الإنسان أمام اعتقاد أن الموت عدم محض وأن الطاعة والمعصية لا عاقبة لهما لا يخلو أن يكون واحدا من أربعة:

إما أن يكون قاطعا ببطلانه .

وإما أن يكون ظانا لبطلانه .

أو ظانا لصحته ظنا غالبا ومجوزا لبطلانه بطريق الإمكان البعيد .

أو قاطعا بصحته .

وعلى كل حال فإنه يجب أن يعتقد بصحة الآخرة وأن يعمل لها .

أما في الحالة الأولى فبين .

ويلحق بها الحالة الثانية .

وعن الحالة الثالثة يقول (وإن كنت تظن صحته غالبا [يعني صحة الاعتقاد بان الموت عدم محض وأن الطاعة والمعصية لا عاقبة لهما] ولكن

بقي في نفسك تجويز صدق الأنبياء والأولياء وجماهير العلماء ولو على بعد ؛ فعقلك [أي العقل العملي] أيضا يتقاضاك سلوك طريق الأمن واجتناب مثل هذا الخطر الهائل ، فإنك لو كنت في جوار ملك وأمكنك أن تتعاطى في واحد من محارمه مثلا عملا من الأعمال تظن ظنا غالبا أنه يقع منه موقع الرضا فيعطيك عليه خلعة ودينارا . . . ويحتمل احتمالا على خلاف الظن الغالب أنه يقع منه موقع السخط ، فينكل بك ويفضحك ويديم عقوبتك طول عمرك . . . أشار عليك عقلك [العملي] بأن الصواب أن لا تقتحم هذا الخطر . فإنك إن فعلت وأصبت فمزيته دينار لا يطول بقاؤه معك ، وإن أخطأت فنكاله عظيم ، يبقى معك طول عمرك فليس تفي ثمرة صوابه بغائلة خطئه .

ولذلك إذا وجدت طعاما وأخبرك جماعة بأنه مسموم ،أو شخص واحد حاله دون حال نبي واحد ، فضلا عن أن يقدر على التأييد بالمعجزة ، وغلب على ظنك كذبه كما غلب على ظنك الآن كذب الأنبياء كلهم . . . ولكن جوزت مع ذلك صدقه ، وعلمت أنه ليس في أكله إلا التلذذ بطعمه وحلاوته وقت الذوق . . . وإن كان مسموما ففيه الهلاك . . . فعقلك يشير عليك باجتناب الخطر إن كنت من زمرة العقلاء .

ولهذا قال علي رضي الله عنه لمن كان يشاغبه ويماري في أمر الآخرة : " إن كان الأمر على ما زعمتَ تخلصنا جميعا ، وإن كان الأمر كما قلتُ فقد هلكتَ ونجوتُ "

وقد تبين على القطع أن العظيم الهائل وإن لم يكن معلوما فبالاحتمال يتقدم على اليقين المستحقر) .

ثم يتحدث الإمام الغزالي عمن هو في الحالة الرابعة ، وبعد أن يلفت نظره إلى أنه لا برهان لديه على ما قطع بصحته . . . يبدأ معه من السعادة الدنيوية التي يحرص عليها ولا ينكرها (وأعلى السعادات الدنيوية العزة والكرامة والمكانة والقدرة والسلامة من الغموم والهموم ودوام الراحة والسرور) .

ثم يبين أن العلم بالآخرة والعمل من احله يحقق السعادة الدنيوية .

(فإذن العالم العامل أحسن حالا عند من رأى السعادة مقصورة على الدنيا ، فإن الدنيا ليست تصفو لأحد ، وليس يفي حدواها بمشاقها ، فالمعن في اتباع الشهوات والمعرض عن النظر في المعقولات شقي في الدنيا باتفاق ،وشقي في الآخرة عند الفرق الثلاث إلا شرذمة من الحمقى لا يؤبه لهم ولا يعدون من زمرة العقلاء رأسا ، فقد تبين أن الاستعداد للآخرة بالعلم والعمل ضروري في العقل) [العملي]

وتطبيق كلام الغزالي منهجيا يضعنا في موقف عملي كاف في التوجه إلى الله وإسلام الوجه له دون الحاجة للدخول في البحوث النظرية .

وهذا ما يلتقي مع المنهج العملي للرسل الذين أتوا بالإنذار باليوم الآخر .

وهذا ما تقضي به دلالة المثال الذي ضربه الغزالي نفسه عن الخبر عن سبُع داخل الدار ، وعن الأكل من الطعام الذي قيل إنه مسموم .

وهذا ماتقضي به دلالة المثال الذي ضربه الرسول صلى الله عليه وسلم في أول الدعوة عن النذير العريان .

إنه مما يتناقض مع العقل العملي أمام الإنذار أن نرجئ تصديقه والعمل بمقتضاه حتى نجري هذه البحوث .

وإن الغزالي اتجه إلى ذلك في بداية كلامه عندما قال : (سبق إلى عقله إمكان صدقهم بل غلب على ظنه ذلك بأول السماع قبل أن يمعن النظر) .

وإمكان الصدق يرد حتى عند عتاة الكفر والإلحاد .

إنه طبقا للعقل العملي لا يمكن الانتظار حتى يتم إجراء البحوث النظرية بينما النذير يتحدث عن أمور مغيبة داهمة .

إن البحث على النحو النظري فيما يأتي به النذير تتاح فرصته بعد المبادرة إلى العمل بمقتضى الإنذار ، والنظر يأتي هنا لتأكيد أن ما جاء به النذير ممكن حقا ، ثم لتحقيق الترقي بالسالك من غالب الظن الذي بدأ به إلى مرتبة اليقين ، والشارع الذي قد بدأ مع الإنسان تلك البداية — بداية

الإنذار العملي بما فيها من يقين النجاة – هو نفسه الذي يصاحب السالك بعد هذه البداية بما يوصله إلى مرتبة اليقين المطلق بوسائل لم تغفل النظر ولم تقتصر عليه ، وهذا ما لمسه الإمام الغزالي برفق إذ يقول (فإن صاحب الشرع صلوات الله وسلامه عليه لم يطالب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق ، ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي أو بيقين برهاني ، وهذا مما علم ضرورة من مجاري أحواله في تزكية إيمان من سبق) [٢]

ونظرا لما تميز به الإمام الغزالي — مع التزامه بأشعريته — من اتساع أفق النظر في كافة المباحث التي تطرق إليها فإننا نجده يلتقي١ في نظرته تلك **مع طائفة من العلماء — ومنهم بعض المعتزلة — الذين يوجبون العمل بخبر الواحد على أساس الضرورة العملية التي تلجئ الإنسان إلى التحرز من المخاطر المحتملة .**

ذهب إلى ذلك أبو الحسين البصري ، والقفال الشاسي وابن سريج وغيرهم .

قال أبو الحسين البصري : (**العمل بالظن في تفاصيل معلوم الأصل واجب عقلا** ، كإخبار واحد بمضرة طعام ، وسقوط حائط : يوجب العقل العمل بمقتضاه للأصل المعلوم ؛ من وجوب الاحتراس عن المضار ،

---

[٢] أنظر الاقتصاد في الاعتقاد ص ٥ وما بعدها ، وميزان العمل ص ١٨٠ – ١٩٣

فكذا خبر الواحد يجب العمل به ، للعلم بأن البعثة للمصالح ، ودفع المضار ، ومضمون الخبر لا يخرج عنهما)[3]

ونجد القاعدة مقررة عند المعتزلة وهم بصدد إيجاب النظر ، يقول القاضي عبد الجبار : (وقد تقرر في العقول وجوب دفع الضرر عن النفس معلوما كان أو مظنونا ، متى كان المتحرز منه أعظم من المتحرز به)[4]

كما نجده عند العلامة ابن المرتضى المعروف بابن الوزير الذي أدرك هذا المعنى الذي ينطوي عليه الإنذار بعذاب الآخرة ، والذي طرق الغزالي بابه في الاقتصاد في الاعتقاد وميزان العمل ، وذلك إذ يقرر ابن المرتضى (أن من واجب العاقل أن يدفع عن نفسه المضار المحتملة) وإذ يقول (لأن السلامة متحققة في الإيمان والخطر مأمون فيه ، والمهالك مخوفة في مخالفته)[5] .

ويستشهد لهذا بقوله تعالى (قل أرأيتم إن كان من عند الله ثم كفرتم به من أضل ممن هو في شقاق بعيد) ٥٢ فصلت ، وقوله تعالى (وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر) ٣٩ النساء ، وقوله تعالى على لسان

---

[3] التقرير والتحبير لابن أمير ج٢ ص ٢٧٤

[4] المحيط بالتكليف ص ٢٦

[5] إيثار الحق على الخلق ص ١٨

رجل مؤمن من آل فرعون (أتقتلون رجلا أن يقول ربي الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم ، وإن يك كاذبا فعليه كذبه ، وإن يك صادقا يصبكم بعض الذي يعدكم) ٢٨ غافر ، وقوله تعالى (وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم يترل به سلطانا) ٨١ الأنعام

هذا المنهج الإنذاري الذي لمسه الغزالي لمسا خفيفا والذي ينبع أساسا من منهج الرسول صلى الله عليه وسلم وما كان عليه هو وأصحابه ، والذي ينطبق تمام الانطباق مع الأصول الثلاثة التي ذكرناها هناك .. نجده معروضا هنا بعد خمسة قرون تقريبا من بدء الرسالة كجوهرة نبوية ضمن قش الفلسفة البشرية النظرية العقيم ، لأسباب ليس بعيدا عنها ضغط الانخراط في المذهب الأشعري وتطوراته الفلسفية غير العملية ، والتي نجد قمتها في شخصية الإمام الرازي .

الإمام فخر الدين الرازي :

هو أبوعبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي البكري الطبرستاني الرازي المولد فخر الدين المعروف بابن الخطيب الفقيه الشافعي

ولد في رمضان ٥٤٤ هـ بالري ،وتوفي في شوال ٦٠٦ هـ بالري أيضا .

ذكر في كتابه الذي سماه " تحصيل الحق " أنه اشتغل في علم الأصول على والده ضياء الدين عمر، عن أبي القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري ، عن إمام الحرمين ، عن أبي الحسن الباهلي ، عن أبي الحسن الأشعري [٦]

وله من الكتب ما يغطي آفاقا واسعة في العلوم الفقهية والكلامية والفلسفية والتفسير :

(١) التفسير الكبير المعروف بمفاتيح الغيب

(٢) المحصول في أصول الفقه

(٣) المطالب العالية من العلم الإلهي [تسعة أجزاء]

(٤) الأربعين في أصول الدين

(٥) مناقب الإمام الشافعي

(٦) شرح عيون الحكمة لابن سينا

---

[٦] وفيات الأعيان ج ص ٦٠٠

(٧) محصل أفكار المتقدمين

(٨) لوامع البينات في شرح أسماء الله والصفات

(٩) لباب الإشارات والتنبيهات

(١٠) أساس التقديس

ومع كثرة كتب الإمام الرازي وتعمقها و شمولها وتنوعها نجد كتابه (أساس التقديس)[٧] من أدق ما كتبه في موضوع هام من موضوعات علم الكلام في تتريه الله تعالى عن الحوادث والذي يمثل معلما ظاهرا من معالم الأشاعرة .

قسم الإمام الرازي كتابه هذا إلى أربعة أقسام :

القسم الأول في الدلائل على أنه تعالى متره عن الجسمية والتحيز من ص ١ إلى ص ٩٨ من الطبعة التي بين أيدينا ، وفيه فصول :

الفصل الأول : في مقدمات تبين موضوع الدعوى ، وكونها نظرية ، والاستدلال على عدم صلاحية الوهم والخيال للإسهام فيها ، وأن وجود الشبيه ليس ضروريا لتعقل الشيء[٨]، ومذاهب القائلين بأنه تعالى جسم .

---

[٧] اعتمدنا هنا على طبعة مطبعة كردستان العلمية بمصر عام ١٣٢٨ هـ ، وفي كشف الظنون جاء ذكره باسم " تأسيس التقديس "

[٨] وإن كان ضروريا لتصوره أو تخيله ، وهذا فرق هام بين التعقل والتصور ، وأغلب المشاكل تأتي من عدم التفرقة بين الأمرين .

الفصل الثاني : في الدلائل السمعية على أنه تعالى منزه عن الجسمية والحيز والجهة ، وفيه يذكر سبع عشرة آية وحديثين ، ويشرحها شرحا فلسفيا منطقيا دقيقا .

الفصل الثالث : في إقامة الدلائل العقلية على أنه تعالى ليس بمتحيز ألبتة ، وفي هذا يذكر براهين أربعة :

البرهان الأول : في أنه لو كان تعالى متحيزا لكان مماثلا لسائر المتحيزات في الماهية وهذا ممتنع

البرهان الثاني : في أنه لو كان متحيزا لكان متناهيا ، وكل متناه ممكن ، وكل ممكن محدث

البرهان الثالث : في انه لو ان متحيزا لكان محتاجا إلى الغير .

البرهان الرابع: في انه لو كان متحيزا لكان مركبا وهذا محال .

البرهان الخامس : في أنه لو كان مركبا من أجزاء لحدث الإشكال في اتصافه بالصفات التي هي له .

البرهان السادس : في علاقة المركب بجواز الحركة وعدم جوازها ، وما يترتب عليه من محالات .

الفصل الرابع :في عدم اختصاصه تعالى بحيز أو جهة ، منقسما كان أو غير منقسم ، وفيه يذكر ثمانية براهين .

الفصل الخامس : في رد شبه القائلين بالحيز ، والجهة لله .

الفصل السادس : في بيان النزاع مع الكرامية القائلين بأن الله جسم غير مؤلف ولا مركب ، ولكن مرادهم القيام بالنفس !

القسم الثاني : في تأويل المتشابهات من الأخبار والآيات .

ويتناول مقدمة في بيان ضرورة التأويل عند (جميع فرق الإسلام) .

وفصولا في تأويل ما أشبه علينا إثبات الجسمية لله : في الصورة - الشخص - النفس - الصمد - اللقاء - النور - الحجاب - القرب - المجيء - النزول - الخروج - البروز - التجلي - الظهور - التبعيض - الوجه - العين - اليد - الكف - الأصبع - الأنامل - الجنب - الساق - الرجل - القدم - الضحك - الفرح - الحياء - الجهة .

وفي الفصل الحادي والثلاثين : يتحدث عن أخبار الآحاد .

وفي الفصل الثاني والثلاثين : في تعارض الأدلة العقلية مع الظواهر النقلية .

القسم الثالث : في تقرير مذهب السلف ، ومعرفة المحكم والمتشابه .

القسم الرابع : في المجسمة والمشبهة وهل هم كفار؟

ومن الواضح من كتب الرازي عامة وكتابه أساس التقديس خاصة أنه يتبنى منهج التأويل في كل ما يتوهم أنه يخل بمبدأ التنزيه المطلق لله تعالى .

وهو يبني موقفه هذا على أصول عقلية ولغوية و نقلية .

فهو من الناحية العقلية يقرر استحالة معرفة كنه الذات والصفات الإلهية ويقول (قد ثبت أن معرفة كنه الذات أعلى وأجل وأغمض من معرفة

كنه الصفات ، فلما عزلنا الوهم والخيال في معرفة الصفات والأفعال فلأن نعزلهما في معرفة الذات أولى وأحرى)[9]

ومن الناحية اللغوية يقول في **تأويل اليد** : (إن لفظ اليد حقيقة في هـــذه الجارحة المخصوصة إلا أنه يستعمل على سبيل المجاز في أمـــور غيرهـــا : الأول أنه يستعمل لفظ اليد في القدرة ... ، والثاني أن اليد قد يـــراد بهـــا النعمة ، وإنما حسن هذا المجاز لأن آلة إعطاء النعمة اليد ، فإطلاق اســـم اليد على النعمة إطلاق لاسم السبب على المســـبب ...) ثم يقـــول : (إذا عرفت هذه المقدمة فنقول :

أما قوله تعالى " يد الله فوق أيديهم " فالمعنى أن قدرة الله غالبة .

وقوله تعالى " بل " يداه مبسوطتان " فالمراد النعمة .

كما يقول في التعبير باليد عن القدرة : (إن القدرة عبارة عن الصفة الـــتي يكون الموصوف بها متمكنا من الإيجاد والتكوين ... فلما كان المســـــمى باليد هو كذلك كان ذلك المعنى نفس القدرة)

ويرد على الاعتراض بأنه لو كان المراد باليد القدرة لما كان في قوله تعـــلى عن آدم " خلقته بيدي " وجه للتكريم المقصود ، إذ يستوي الخلق جميعـــا في ذلك .

---

[9] أساس التقديس ص ١٦

يرد بأن في التعبير عن خلق آدم بيديه سبحانه وتعالى - أي بقدرته - بيانا لمزيد العناية به ، كما يقول القائل " هذا الشيء أعمله بيدي " (فالتخليق باليدين عبارة عن التخليق المخصوص بمزيد الكرامات والتشريف ،وهذا ما كان حاصلا في غير آدم)[10]

ويذهب إلى **تأويل الاستوا** ء على العرش بالاستيلاء بمعنى القدرة التامة الخالية من المنازع والمعارض ، ويبين سبب اختصاص العرش دون غيره من ملك الله بهذا المعنى .. بأن العرش أعظم المخلوقات ، فخص بذلك .[11]

ويناقش الرازي المجسمة فيقول :

(فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : إنه تعالى وإن كان جسما إلا أنه مخالف لغيره من الأجسام ، كما أن الإنسان والفرس وإن اشتركا في الجسمية لكنهما مختلفان في الأحوال والصفات ، ولا يجوز أن يقال الفرس مثل الإنسان فكذا هنا ؟

والجواب من جهتين :

الأولى : أنا سنقيم الدلالة على أن الأجسام كلها متماثلة في تمام الماهية ، فلو كان تعالى جسما لكان ذاته مثلا لسائر الأجسام ، وذلك يخالف قوله تعالى (ليس كمثله شيء). والذاتان إذا كانتا متماثلتين لكان اختصاص كل واحدة منهما بصفاته .. من الجائزات ،

---

[10] أساس التقديس ص ١٥٦ - ١٥٧

[11] أساس التقديس ص ١٩٢

ولو كان كذلك لزم افتقاره إلى المدبر والمخصص ..
الثاني : أن بتقدير أن يكون مشاركا لسائر الأجسام في الجسمية ومخالفا لها في الماهية المخصوصة يجب وقوع الكثرة في ذات الله تعالى لأن الجسمية مشترك .:. وخصوصية ذاته غير مشتركة ، وما به المشاركة غير مابه الممايزة ، وذلك يقتضي وقوع التركيب في ذاته المخصوصة ، وكل مركب ممكن لا واجب ، على ما بيناه ، فثبت أن هذا السؤال ساقط ، والله أعلم) [١٢]

وفي خبر الواحد يقرر الرازي - بعد أن يشبع مالا يتفق منها مع التتريه تأويلا - أن التمسك به في معرفة الله تعالى غير جائز ، لوجوه :

(١) أن رواة هذه الأخبار غير معصومين فأخبارهم مظنونة ، والله تعالى يقول " إن الظن لا يغني من الحق شيئا " ويقول عن الكفار " إن يتبعون إلا الظن " ويقول " ولا تقف ما ليس لك به علم " فوجب ألا يجوز التمسك به إلا في فروع الشريعة .ويعجب من الحشوية لقولهم بترك التأويل لابتنائها على الظن ، ولا يتركون أخبار الآحاد في الأصول مع أنها ظنية .

(٢) (أن أجل طبقات الرواة قدرا وأعلاهم منصبا الصحابة رضي الله عنهم ، ثم إنا نعلم أن روايتهم لا تفيد القطع واليقين ، والدليل عليه

---

[١٢] أساس التقديس ٢٨

أن هؤلاء المحدثين رووا عنهم أن كل واحد منهم طعن في الآخر ونسبه إلى ما لا ينبغي) .ولا ينسى الرازي ثناء الرسول عليهم ، ولكنه يحصر نتيجته في مجال فروع الشريعة التي يكفي فيها الظن .

(٣) (أنه اشتهر فيما بين الأمة أن جماعة من الملاحدة وضعوا أخبارا منكرة واحتالوا في ترويجها على المحد ثين ، والمحدثون لسلامة قلوبهم قبلوها)

(٤) **ثم ينعى الرازي على المحد ثين أنهم يرفضون روايات لأقل العلل ككون هذا رافضيا ، وذاك قدريا ، ولا يرفضونها لكونها قد " وصف الله تعالى فيها بما يبطل إلهيته وربوبيته " .**

(٥) أن هذه الأحاديث ما كتبت حين سماعها ، وما رويت إلا بعد حصولها بأكثر من عشرين عاما ، ويندر أن تتذكر الألفاظ بذاتها من راو سمعها في مجلس مرة واحدة ، ولم يروها إلا بعد مرور مثل هذا الوقت [١٣]

ولنا تعليق على موقف الإمام الرازي من خبر الواحد على الوجه المذكور :

[١٣] أساس التقديس ص ٢٠٦ – ٢٠٩

أولا : من حيث ماذكره عن الطعون التي رويت في شان بعض الصحابة ومارتبه على ذلك ، وقد كان الواجب أن يرفض هذه الطعون جملة وتفصيلا - حسب منهجه - لابتنائها على الظنون .

ثانيا : افتقد الرازي النظرة المتوازنة حين اهتم بنقد دلالة خبر الواحد لقيامه على الظن ، ولم يستحضر ما وجه إلى العقل النظري من نقد خطير ألقى به في مهاوي الشك ، ولو قد فعل لوجد أن ما يستنقذ العقل النظري هو نفسه الذي يستنقذ الظن في خبر الواحد ، وتلك هي الضرورة العملية التي مارسها العقل العملي في الإسلام ، وسادت الساحة على يد الرسول وفي صدر الإسلام ، ولم يعد في ظلها تفرقة غير مبررة بين الدلالة التي نحتاج إليها في مقام الأصول والدلالة التي نحتاج إليها في مقام الفروع ما دامت تؤدي في المقامين إلى نتائج عملية ضرورية .

ثالثا : ما وصل إليه الرازي في هذه النظرة هو نتيجة التطور في مجال الفلسفة العقلية اليقينية الذي تم على يديه في عصره ، والذي **افترق قليلا أو كثيرا بدرجة أو بدرجات عن الأصول الثلاثة التي رأينا أنها هي التي تميز " ما عليه أنا وأصحابي " كملجأ أشار إليه الرسول في مجال اصطراع الفرق .**

الأشاعرة والتحسين والتقبيح :

يقول الشهرستاني : الواجبات كلها سمعية ، والعقل لا يوجب شـــيئا ولا يقتضي تحسينا ولا تقبيحا ، فمعرفة الله بالعقل تحصل ، وبالسمع تجـــب ، ولا يجب على الله تعالى شيء ما بالعقل : لا الصلاح ولا الأصلـــح ، ولا اللطف ، ولا التكليف ، ولا إرسال الرسل) .

وفي السمعيات :

يتفق الأشاعرة في مجال السمعيات على أن ما ورد به الخبر عـــن الأمـــور الغائبة حق يجب الإيمان بها وإجراؤها على ظاهرها : مثل القلم واللـــوح والعرش ، والكرسي ، وسؤال القبر والثواب والعقاب فيـــه ، والمـــيزان ، والحساب ، والصراط ، والجنة والنار [١٤]

الأشاعرة والتأويل :

يرى الأستاذ الدكتور حمودة غرابة أن السلف مؤولون كالأشاعرة تمامـا ، غاية ما هناك أن المراد بالوجه مثلا على مذهب السلف غير محدد ، مـــع القطع بأن الوجه الذي نعرفه غير مراد .

وأن المراد بالوجه عند الأشاعرة هو الذات ، مع القطع بأن الوجه الـــذي نعرفه غير مراد .

---

[١٤] الملل والنحل للشهرستاني ج ١ص ٩٣ - ٩٤

وهذا يعني الإجماع على التتريه ، ونفي الوجه المعروف .
وهذا يعني التأويل عندهم جميعا ، ولكن ما المراد بالوجه ؟
يقول السلفية : هو وصف لله أجراه على نفسه وهو أعلم بمراده .
ويقول الأشاعرة إنه لفظ عربي ، وقد استحال المعنى الحقيقي ، فليكن المعنى المجازي الذي يناسب عظمة الله هو المقصود .
فهما متحدان في التتريه والتأويل .) [١٥]

ونحن نرى أن الفرق الذي ذكره الدكتور حمودة غرابة هام ، ويجعل القول بأن السلف مؤولون كالأشاعرة تماما غير دقيق ، ولو حذفت كلمة تماما " وقيل : مؤولون كالأشاعرة بوجه معين لكان صحيحا . ويبقى المجال مفتوحا للاجتهاد بين الطرفين ، فيكون أحدهما أصح بحسب سياق فكري معين ، ويكون ثانيهما أصح بحسب سياق فكري آخر ، مع الاقتصاد في الإثبات والتأويل معا كأمر عملي لا غنى عنه فيهما

بين الأشعري والأشاعرة

يذهب بعض المستشرقين إلى التفرقة بين الأشعري ومدرسته في أمور : منها أن الأشاعرة كانوا أكثر هجوما على التقليد ، واعتمادا للعقل ، وأنهم توسعوا في التأويل ، واحتفظوا بنقاط هي من بنات فكر المعتزلة [١٦]

---

[١٥] أنظر تحقيقه على اللمع للأشعري ص ٨

[١٦] أنظر العقيدة والشريعة لجولدزيهر ص ١٢٤

والصحيح أن الأمر يكون كذلك إذا اعتبرنا أن كتاب الإبانة للإمام الأشعري هو ما استقر عليه في أخريات حياته .

أما إذا اعتبرناه رد فعل مبكر حدث إثر خروجه من المعتزلة ، وأن اللمع يعبر تعبيرا صحيحا عما استقر عليه مذهبه في أخريات حياته وما تناقله عنه تلاميذه في دروسه ، فإن الرأي الصحيح يقترب مما ذهب إليه الدكتور حمودة غرابة في تحقيقه للموضوع إجمالا حيث يرى أن الفرق بينه وبينهم لا يمس فكرة أساسية في مذهب الأشعري ، وأن ليس هناك هوة أو اختلاف كبير كما يدعي بعض المستشرقين[17]

بل يذهب الدكتور حمودة إلى أبعد من ذلك : وهو (أن الأشعري عندما التزم عقيدة الإمام أحمد لم يتركها من بعد ، ولكن أتباعه - أتباع الإمام أحمد - هم الذين تركوها)، وهذه دعوى هامة تستحق الدرس .[18]

الأشاعرة والمعتزلة

رأينا في تأسيس الأشاعرة للمنهج العقلي كيف اقتربت الشقة بينهم وبين المعتزلة حتى لكأن لم يكن بينهم فرق يذكر غير جرأة المعتزلة على التصريح بما يقتضيه هذا المنهج واستحياء الأشاعرة عن هذا التصريح فيما يخص مسألة الوجوب على الله تعالى .

[17] أنظر الأشعري للدكتور حمودة غرابة ص ١٣٥- ١٣٦

[18] لشعري للدكتور حمودة غرابة ص ٧٦

ورأينا كيف وقفوا موقفا وسطا بين أهل الحديث والمعتزلة في مسألة صفة الكلام ، فالأشعري كما يقول الشهرستاني[19] أبدع قولا ثالثا بين القولين السابقين ، حيث قضى بحدوث الحروف التي ننطقها وأن ما نقرؤه كلام الله على المجاز ، وأن الكلام القديم هو الكلام النفسي .

ورأينا ممارسة كبار الأشاعرة للتأويل حتى لقد أصبح الفرق بينهم وبين المعتزلة فرقا في الدرجة ، اقترب فيه الرازي من حد الاستغناء عن التأويل أصلا واستبعاد النص ابتداء إذا كان من أخبار الآحاد التي تتعارض مع اليقين العقلي في مسائل الأصول .

ومن هنا وجدنا بعض الباحثين في المعتزلة - الدكتور زهدي جار الله - يميل إلى القول بأن النظرة القاسية التي كان ينظر بها أهل السنة للمعتزلة كانت في المرحلة المبكرة : مرحلة نشأة علم الكلام عند أهل السنة لما تحتمه أوضاع الصراع بين المذاهب من مغالاة .

أما حين تخف حدة الصراع - وربما كانت فترة انسلاخ الأشعري من المعتزلة داخلة في المرحلة السابقة - فإن هذه النظرة القاسية تختفي ، ويحل محلها نظرة الخلاف المتعقل .

ومن هنا نجد أننا إذا تركنا الحنابلة والظاهرية ومتطرفة الأشاعرة كالبغدادي نجد من أهل السنة من كانوا يقدرون المعتزلة وينصفونهم .

---

[19] نهاية الأقدام ص ٣١٣

فأبو بكر الخوارزمي ت ٣٨٣ هـ كان يقول : إن العراق يحسد على ما كان به من نشأة الاعتزال بالبصرة .

والمقدسي ت ٣٩١ هـ في كتابه أحسن التقاسيم ، ينظر إلى المعتزلة كمذهب من مذاهب الكلام غير منفصل عن السنة ، وليس كفرقة مستقلة ويقول : أما الممتدحة فأهل السنة والجماعة ، وأهل العدل والتوحيد ، والمؤمنون ، وأصحاب الهدى .

وكان الغزالي - نقلا عن المنقذ من الضلال - يعتبر المعتزلة من أرباب الاجتهاد في الدين ولا يرى تكفيرهم بنفي الصفات .

والشهرستاني ت ٥٤٨ هـ تكلم عن المعتزلة في كتابه الملل والنحل ، ونهاية الأقدام .. بكل أدب واحترام

ولقد قبل أهل السنة تفسير الزمخشري واتبعوه .

ونقلوا الأحاديث عن رجال الاعتزال ، فلقد ترجم الحافظ الذهبي في ميزانه لخمسة وأربعين قدريا ، وسبعة وعشرين معتزليا ممن روى عنهم الشيخان [٢٠]

هذا بينما نجد أن هذا التقارب يكاد لا ينطبق على الحالة الأشعرية المأخوذة من كتاب الإبانة [٢١]

كما أننا نجد شيئا من المشاغبة بين الفريقين في بعض الأحيان أو في كثير منها كما في النموذج الذي يقول فيه المقبلي في كتابه العلم الشامخ :

---

[٢٠] أنظر كتاب " المعتزلة " لزهدي جار الله ، طبعة مطبعة مصر عام ١٩٤٧ ص ٢٤٣ - ٢٤٤

[٢١] أنظر " الجانب الإلهي " للدكتور محمد البهي ج ٢ ص ٤

(قال السبكي في فتاواه : نقل إمام الحرمين عن المعتزلة إنكار وجود الجن . قال السبكي : وهو عجيب ، كيف ينكر من يصدق بالقرآن وجـــود الجن ؟

أقول : هذا أعظم دليل على ما ذكرناه من تقول الأشعرية على المعتزلة .

وانظر السبكي : هل زاد على التعجب ؟

وكان عليه أن يقول بأحد أمرين : إما كفر المعتزلة البواح ، وإما عــــدم مبالاة إمامه بما يتكلم حين ينقل عنهم ....

بل نعلم بالضرورة نحن .. بطلان هذا النقل بأحد أمرين : أحدهما : كتب المعتزلة فإنها مشحونة بذكر الجن وأحكامهم كالكشاف .

ثم إنه نقل هذا النقل صاحب آكام المرجان في أحكام الجان وكان عمدتــه الجويني ، ثم إنه ناقضه وأكثر من إيراد كلام القاضي عبد الجبار رئيـــس المعتزلة في أحكام الجان بألفاظه وعباراته المفصلة المطولة)[٢٢] .

---

[٢٢] العلم الشامخ للمقبلي ص ٦٤٢

الأشاعرة والمنهج العقلي :

يقرر الأشاعرة وأهل السنة بعامة أن طبيعة المعرفة الخاصة بالعقائد هـــي (العلم) وهو يعني اليقين ، لأنه (لا عبرة بالظن في الاعتقاديات ، بـــل في العمليات) [٢٣]

والدليل الصالح لذلك يدور بين ما يسمى بالدليل العقلي والدليل النقلـي ، والمقصود بالدليل العقلي ليس مجرد استعمال العقل في الفهم ، ولكن المراد قيام العقل بالاستدلال ، بجهد ذاتي ، يتبع فيه القواعد المنطقيـــة دون أن يستند إلى شيء من السمع أو النقل .

ولقد ظهرت بوادر الفصل بين ما يكون ميدانا للعقليات وما يكون ميدانـا للسمعيات عند الأشاعرة منذ الشيخ أبي الحسن الأشعري ، وكتطبيق لهـذا المبدأ وجدناه يعتمد في المسائل التالية على الدليل العقلي وهي : إثبـــات الصانع والوحدانية والبعث ، ثم يستشهد عليها بآيات من القرآن الكـــريم بعد أن يفرغ من نصب دليل العقل [٢٤]

وينقل الإمام الغزالي عن الباقلاني ما يحدد موقفه مـــن الدليـــل الســـمعي بالنسبة لأمهات المسائل تحديدا واضحا إذ يقول : (يجوز التمسك بـــه في كل معقول ينحط إثباته عن إثبات الكلام للباري) [٢٥] والمقصود بما ينحـط

---

[٢٣] أنظر شرح المقاصد للتفتازاني ج ١ ص ٦

[٢٤] اللمع من ص ١٧ - ٢٣

[٢٥] المنخول من تعليقات الأصول ص ١٦٧ - ١٦٨

عن إثبات الكلام هو ما يأتي بعد الفراغ من إثبات حدوث العالم ، وإثبات الصانع ، وكونه عالما مريدا قادرا متكلما .

وكذلك يفعل إمام الحرمين إذ يجعل الدلالة العقلية مستأثرة بمسائل : حدوث العالم ، ووجوب المحدث ، وقدرته ، وإرادته ، وكونه حيا ، متكلما ، وكونه صادقا ، وذلك لأنه ما لم يثبت ذلك بالدليل العقلي لم يثبت الشرع ، فلو توقف ثبوت هذه الأصول على الشرع للزم الدور الباطل ز

ويذكر فيما تنفرد فيه الدلالة السمعية مالا يتوقف على ثبوته ثبوت الشرع ولا يمكن للعقل معرفته مثل الصراط والميزان

ويذكر فيما تشترك فيه الدلالتان : المسائل التي لا يتوقف ثبوت الشرع على ثبوتها ويمكن معرفتها بالعقل مثل رؤية الله تعالى وانفراده تعالى بالخلق [٢٦]

وفي كتاب " الاقتصاد في الاعتقاد " يتابع الإمام الغزالي شيخه الجويني ، فيقول : (إن مالا يعلم بالضرورة ينقسم إلى مالا يعلم بدليل العقل دون الشرع ، وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل ، وإلى ما يعلم بهما) ثم يذكر فيما يعلم بدليل العقل دون الشرع نفس المسائل التي أوردناها عن إمام الحرمين .[٢٧]

---

[٢٦] الإرشاد للجويني ص ٣٥٨

[٢٧] الاقتصاد في الاعتقاد ص ٩٤ – ٩٥

ثم يأتي الإمام الرازي فيذكر نفس التصنيف السابق ، إلا أنه يحدد رأيـه في بعض جوانب الموضوع تحديدا أدق ، إذ يناقش دور الدليل السـمعي ، فيقول : (وأما القسم الثالث - يعني ما يعلم بالشرع والعقل معا - ففـي جواز استعمال الأدلة السمعية فيه إشكال) ، وذلك حيث يرى أننا لـو قدرنا قيام الدليل العقلي على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي فلا خلاف بين أهل التحقيق علي تأويل الدليل السمعي ، وعلى هذا فـالدليل السمعي لا يفيد اليقين بوجود مدلوله إلا إذا ثبت أنه ليس في العقل مـا يقتضي خلاف ظاهره ، وذلك لا يكون إلا : بأن يكون الدليل العقلـي قاطعا على صحة ما أفاده ظاهر الدليل السمعي ، وهنا يكون الاسـتدلال بالدليل النقلي - في هذا القسم الثالث بالذات - فضلة لا حاجة إليـها . أو بأن يقوم دليل عدم المعارض العقلي [٢٨] ، فثبت لديه أن الدليل النقلـي لا يكون مفيدا لليقين - الذي لا غنى عنه في العقائد - في هذا القسم .

ثم يزداد الأمر تحديدا في مدرسة الأشاعرة بالنسبة لمجال الدليل السـمعي - القسم الثاني الذي ذكره الجويني - ، إذ يتبين عندهم أنـه علـى وجـه التحقيق لا وجود لما يسمى الدليل السمعي المحـض ، يقـول صـاحب المواقف (الدليل : إما عقلي بجميع مقدماته ، أو نقلـي بجميعـها ، أو مركب منهما .والأول هو الدليل العقلي المحض الذي لا يتوقـف علـى السمع أصلا .

[٢٨] نهاية العقول ج ١ ص ٢٦

والثاني : هو الدليل النقلي المحض ، و هو لا يتصور إذ صدق المخبر لابد منه ، وأنه لايثبت إلا بالعقل .

والثالث : - يعني المركب منهما - هو الذي نسميه بالنقلي ، لتوقفه على النقل في الجملة.

فانحصر الدليل في قسمين : العقلي المحض ، والمركب من العقلي و القبلي . هذا هو التحقيق) [29]

ويقول الإيجي أيضا (ودلائله - أي علم الكلام - يقينية ، بحكم صريح العقل ، وقد تأيدت بالنقل) [30] فبصريح العقل تم الحكم ،وبالنقل يحصل التأييد بجرد التأييد .

وبذلك يتبين لنا أن الأشاعرة لا يختلفون مع المعتزلة في فرض سيادة العقل ، على ميدان المعرفة العقدية .

وبعد : فهل يقل الأشاعرة عن المعتزلة في فرض سيادة العقل على ميدان المعرفة العقدية ؟

إن الأمر هو على العكس من ذلك ، من حيث نرى الأشاعرة أكثر إكبارا للدليل العقلي وتمجيدا له ، إذ جعلوا الشرع مصدر إيجاب النظر ، فكان ذلك منهم تتويجا للدليل العقلي لم يصل إليه المعتزلة ، و لم يبق من ثم مجال

---

[29] المواقف ج ٢ ص ٤٩

[30] المواقف ج١ ص ٥٣

للشهرستاني للتشنيع على المعتزلة في كلامه عن الجبائية والبهشمية منهم ؛أهما (أثبتا شريعة عقلية)[٣١]

كما يتبين أن الفرقتين كلتيهما – بحسب النضج الذي وصلتا إليه لم يلتزما- منهجيا دائما وموضوعيا أحيانا - بالأصل الأول : مبدأ محدودية العقل ، وذلك لأهما لم يلقيا بالا لما وجه للعقل فلسفيا من نقد ، ولأهما عولا في إغفال هذا النقد ، على ما ليس من فضائل هذا العقل النظري ، وأعني به مبدأ الضرورة العملية ، وبذلك كان إخلالهما النسبي بالأصل الثاني والثالث .

[٣١] الملل والنحل ج ١ ص ٧٤

الفصل الثاني

الماتريدية

تنسب الماتريدية إلى الإمام أبي منصور الماتريدي ، ولكن تأصيل المذهب يتعمق بنسبته إلى الإمام أبي حنيفة ، وتوسيع دائرته ليضم طائفة من الأئمة الكبار الذين شرحوا الفقه الأكبر لأبي حنيفة ، وداروا في دائرة المذهب كالإمام الطحاوي ، وأبي الليث السمرقندي، وأبي القاسم السمرقندي ، وأبي المعين النسفي ، والبياضي .

الإمام أبو حنيفة

ولد أبو حنيفة رضي الله عنه بالكوفة (عام ٨٠ هجرية) وقيل (عام٦١هـ) ، وتوفى (عام١٥٠هـ) ، وقيل (عام ١٥٣هـ) ، وكان أبوه فارسياً ، وأسر جده عند فتح العرب لكابل ، ثم أعتق ، فكان مولى لبني تيم بن ثعلبة[1]

أدرك أربعة من الصحابة - في لقياه لهم اختلاف - هم أنس بن مالك وعبد الله بن أبي أوفى ، وسهل بن سعد الساعدي بالمدينة ، وأبو الطفيل عامر بن واثلة [2].

الكتب الكلامية لأبي حنيفة

تذكر المصادر أن لأبي حنيفة في علم الكلام الكتب الآتية :

١- الفقه الأكبر ، ويرى الشيخ الكوثري أنه هو الفقه الأبسط مع اختلاف في الراوي ، فراوي الأول هو حماد بن أبي حنيفة وهذا لم يصل إلينا ، وراوي الثاني هو أبو مطيع الحكم بن عبد الله البلخي المتوفى عام

---

(١) انظر وفيات الأعيان لابن خلكان (جـ٢ ص ٢١٥) ، والفهرست لابن النديم (ص ٢٨٤) وأبو حنيفة لأبي زهرة (ص ١٢)

(٢) وفيات الأعيان : السابق .

(١٩٩ هـ) وهو الذي يعنون له تارة بالفقه الأكبر تجوزا ، وتارة بالفقه الأبسط[(١)].

وقد شرح هذا الكتاب أبو الليث السمرقندي المتوفى (عام ٣٧٣هـ) ، كما شرحه أبو المنتهى أحمد بن محمد المغنيساوي ، والذي أتم شرحه (عام ٩٣٩هـ) .

٢- العالم والمتعلم رواية أبي مقاتل حفص بن سليم السمرقندي .

٣- رسالة أبي حنيفة إلى عثمان بن مسلم البتي ، عالم البصرة المتوفى عام (١٤٣هـ)، رواية نصير بن يحيى عن محمد بن سماعة عن أبي يوسف عن أبي حنيفة .

٤- الرد على القدرية، والصحيح أنه الفقه الأكبر نفسه، كما ذكر البغدادي في أصول الدين ، وبروكلمان في تاريخ الأدب العربي .

٥- الوصية ، وهى غير الرسالة ، ولم يعثر لها على سند ، وهى في سطور[(٢)] .

---

(١) انظر مقدمتة على كتاب الفقه الأبسط (ص ٤) .

(٢) انظر الفهرست لابن النديم (ص ٢٨٥) ، كشف الظنون لحاجي خليفة (ص ١٢٨٧) ، مقدمة الشيخ الكوثرى على إشارات المرام (ص ٥ ، ٦ ، ٢١) وتحقيقه على التبصير فى الدين للإسفريني (ص ١١٢) وتاريخ الأدب العربي لبروكلمان (جـ٣ ص٢٤٣) وما بعدها ، والإمام الأعظم أبو حنيفة المتكلم للأستاذ الأفغاني عناية الله إبلاغ (ص ٩٦ - ١٢٥) .

وقد دارت أقاويل تشكك في صحة نسبة هذه الكتب إلى أبي حنيفة ، بدأها المعتزلة قديما ، ورددها بروكلمان في العصر الحديث[٣].

لكن المحققين ذهبوا إلى صحة هذه النسبة ، منهم طاش كبري زاده الذي نقل عن العلامة حافظ الدين البزازي في كتابه في مناقب أبي حنيفة رحمه الله : أنه قال : إني رأيت بخط العلامة مولانا شمس الدين الكردري هذين الكتابين وكتب فيهما أنهما لأبي حنيفة ، وقد تواطأ على ذلك جماعة كثيرة من المشايخ مثل فخر الإسلام البزدوي ، ذكرهما في أصوله ، ومثل الشيخ عبد العزيز البخاري ذكرهما في شرحه لأصول فخرالإسلام[١]) ويقول طاش كبري زاده (وصرح الخوارزمي المعتزلي أن ذلك الكتاب (العالم والمتعلم) له- أي لأبي حنيفة[٢]). ويؤكد صحة نسبة كتابي (الفقه الأكبر ، والعالم والمتعلم) كل من عبد القاهر البغدادي في كتابه (أصول الدين[٣]) ، وأبي المظفر الإسفراييني في كتابه (التبصير في الدين[٤]).

---

(٣) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان (جـ٣ ص ٢٣٧) .

(١) مفتاح السعادة (جـ٢ ص ١٥٩) .

(٢) المصدر السابق (ص ٢٠٤) .

(٣) (ص ٣٠٨) .

(٤) (ص ١١٣) وانظر الإمام لعناية الله إبلاغ (ص ٩٦) .

ويقول الدكتور أحمد أمين (....الفقه الأكبر الذي بين أيدينا أساسه صحيح النسبة لأبى حنيفة وإن زيد عليه بعد [٥])...

ويشير الدكتور النشار إلى شك البعض في نسبة هذا الكتاب إلى أبى حنيفة ثم يقول:

(ولكن الكتاب في مجموعه يحوى آراءه التي تؤيدها في غالب الأحايين وتختلف في أحيان قليلة مع متناثر أقواله في بطون كتب التاريخ والفقه) ، أما كتاب (العالم والمتعلم) ، (ورسالة إلى البتي) فمن الثابت صحة نسبتهما إليه [٦] .

أما الشيخ أبو زهرة فيبرز عدم اتفاق العلماء على صحة نسبه (الفقه الأكبر) إلى أبي حنيفة وهو على أحسن الفروض يقرر أن بالكتاب زيادات ليست منه في الأصل لأنها لم تكن مثارة آنذاك .

أما عناية الله إبلاغ وهو الذي تصدى لدراسة هذه المسألة في رسالته للماجستير : فلا يجد فيما ذكره الدكتور النشار أو الشيخ أبو زهرة ، مبررا للشك في صحة النسبة ، ولا للقول بالتزيد ،وينتهي عناية الله إلى صحة نسبة هذه الكتب دون تحفظ ، إذ يقول : (ولا يكاد ينكر أحد أن هذه الرسائل منسوبة إلى الإمام ، كما أن إسناد الرسائل برجاله الثقات

---

[٥] ضحى الإسلام الجزء الثاني (ص ٩٨) .

[٦] نشأة الفكر الفلسفي (حـ١ ص ٢٣١) .

أقوى دليل على أنها من مؤلفات الأعظم لا من مؤلفات أبي حنيفة البخاري أو غيره [٧]).

وفى رأيي أن افتراض الصحة أقوى من الشكوك الواردة عليه، ولنا أن نقبل ما جاء بهذه الكتب ، وبخاصة أنه قد قبلها من قبلنا من هو أكثر منا قربا لأبي حنيفة زمنا ، وفهما : أبو منصور الماتريدي ، أبو جعفر الطحاوي (ت٣٢١ هـ) ، أبو المظفر الإسفراييني (ت٤٧١ هـ) ، أبو المؤيد الموفق المكي ت ٥٦٨ هـ) ، ابن البزاز الكردري (ت ٨٢٧ هـ). وغيرهم[١] .

المذهب الكلامي لأبي حنيفة

حقيقة الإيمان :

١- قال العالم : الإيمان هو التصديق ، والمعرفة ، واليقين ، والإقرار و الإسلام . فهذه أسماء مختلفة ومعناها واحد كالرجل يقال له : إنسان ، ويا رجل ، ويا فلان [٢]

---

[٧] الإمام الأعظم ص ٩٧-١٠١ .

[١] انظر الإمام الأعظم لعناية الله (ص ٩٧) وما بعدها .

[٢] العالم والمتعلم (ص ١٤) ، وهذا النص ليس مدعاة للشك فى صحة نسبه إلى أبي حنيفة بالرغم من المشاكل المترتبة عليه ، انظر الإمام الأعظم لعناية الله (ص ١٤٩) مع أنى لم آخذ بتحقيقه في هذا الشأن ، لأنه انصب على التوفيق بين هذا النص وبين رأى ابي حنيفة فى الإيمان فى رسائله الأخرى هذا بينما أن المشكلة متحققة فى داخل النص نفسه على النحو

٢- ويبدو أن ليس المقصود التسوية بين الإيمان والإسلام والعناصر الأخرى : ترادفا ، ولكن المقصود تكاملها بحسب واقع الحال فـ (الإسلام هو التسليم والانقياد لأوامر الله تعالى ، فمن طريق اللغة فرق بين الإيمان والإسلام ، ولكن لا يكون إيمان بلا إسلام ، ولا يوجد إسلام بلا إيمان [٣]..)

كذلك فليس المقصود الترادف بين الإقرار والتصديق ، حيث يذكر أن عنصر الإقرار - أي القول - يستغني عنه إذا كان المقام مقام الحساب عند الله، يقول أبو حنيفة رضي الله عنه (... وذلك أن من آمن بلسانه و لم يؤمن بقلبه لم يكن عند الله مؤمنا ، ومن آمن بقلبه و لم يتكلم بلسانه كان عند الله مؤمنا[٤]) .

وتنفك عقدة الترادف ، لتصير الألفاظ إلى الدلالة على عناصر مختلفة يكمل بعضها بعضا في واقع الحال، ليس بين الإقرار والتصديق فحسب كما قدمنا، بل بالإضافة إلى المعرفة ، كعنصر ثالث، لا كلفظ مرادف. يصرح بذلك أبو حنيفة في موضع آخر ويقول: الإقرار لا يكون وحده

الذي بينته فيما يلي ، وعناية الله يذكر بعد تحقيق علمي طويل أن الإمام الأعظم تسامح فى العبارة وهو ما اتجهت إليه من مبدأ الأمر .

[٣] الفقه الأكبر بشرح المغنيساوي (ص ٢٣) وما بعدها .

[٤] العالم والمتعلم (ص ١٠) .

إيمانا ، وكذلك المعرفة وحدها[1]».. (أما العمل فمستبعد من حقيقة الإيمان ، العمل غير الإيمان والإيمان غير العمل[2]»...)

هذه هي العلاقة بين الإيمان وعناصره ، وبينه وبين الإسلام ، وبينه وبين العمل .

وإذا كان هناك فرق بين الإيمان والإسلام في اللغة ، بغير افتراق في واقع الحال - إذ لا يكون إيمان بغير إسلام ولا إسلام بغير إيمان - فإن الأمر ليس كذلك بين الإيمان والعمل، يقول أبو حنيفة (لا نكفر أحدا بذنب ، ولا ننفى أحدا من الإيمان[3]») .

وأخيرا فماذا يكون (الدين) ؟.

(الدين اسم واقع على الإيمان والإسلام والشرائع كلها [4]»).

٢- وهنا يثير الرائد قضية زيادة الإيمان ونقصه ، وهى قضية متوقفة على النحو الذي تكون عليه حقيقة الإيمان وعلاقته بالعمل ....

وعنده (إيمان أهل السماء والأرض لا يزيد ولا ينقص) ويقول عن المقارنة بين إيماننا وإيمان الملائكة والرسل (...وقد حدثتك أن الإيمان غير

---

[1] الجوهرة المنيفة في شرح وصية أبي حنيفة (ص ٣) .

[2] المصدر السابق .

[3] الفقه الأبسط بشرح أبي الليث (ص ٢) .

[4] الفقه الأكبر بشرح المغنيساوي (ص ٣٦) .

العمل فإيماننا مثل إيمانهم لأنا صدقنا من[*] وحدانية الرب وربوبيته وقدرته وبما جاء من عنده بمثل ما أقرت به الملائكـــة ، وصدقت به الأنبيـــاء والرسل ، فمن هنا زعمنا أن إيماننا مثل إيمان الملائكة ، لأننا آمنا بكـــل شئ آمنت به الملائكة مما عاينته الملائكة من عجائب آيات الله و لم نعاينـــه نحن[٦]).

٣- وتكلم الإمام في قضية عصره : حكم مرتكب الكبيرة .

قال أبو حنيفة : (من قتل نفسا بغير حق أو سرق أو قطع الطريق .. فهو مؤمن فاسق . وليس بكافر ، وإنمـــا يعذبهـــم الله بـــالأحداث في النـــار ويخرجهم منها بالإيمان ..[٢]).

وقال : (لا نكفر أحدا بذنب . ولا ننفى أحدا من الإيمان).

وتبعا لرأيه في حقيقة الإيمان سفه رأى القائلين بصدور الذنب عن نفـــس غير مؤمنة بالضرورة ، أو في إيمانها ضعف ، يقول : (ومن أيـــن قـــالت الجهال إذا رأوا من إنسان زلة أو جزعا عن مصيبة أوجبنا من عـــدو أو حرصا على الهوى ... هذا من ضعف اليقين..؟! إنما قالوا ذلك لجهالتهم بتفسير اليقين [٣])

---

[*] كذا في الأصل .

[٦] العالم والمتعلم (ص ١٤) .

[٢] الفقه الأبسط (ص ٤٧) .

[٣] العالم والمتعلم (ص ١٤) .

وقد أشار الإمام - فيما يذكره البياضي - إلى مواضع الإكفار ، وترجع جملتها إلى ثلاثة وعشرين موضعا ، في ستة منها يرجع الإكفار إلى نسبة النقص الصريح إليه تعالى . وفى ستة عشر يرجع الإكفار إلى إنكار ما علم بالضرورة كونه من الدين ..و في موضع واحد يرجع الإكفار إلى تأويل ما علم قطعا كونه على ظاهره [٤] .

ويلتفت الإمام إلى مشكلة الفرق آنذاك : التنابز بالتكفير :فيقول فيمن يرميه بالكفر : شهادتي عليه أنه كاذب ولا أسميه كافرا .. ويقول فيمن يبرأ إليه من دينه : إن قال لي هذا لم أعجل ، ولكنى أسأله عند ذلك مما تبرأ ؟ من دين الله ؟ أو تبرأ من الله ؟ فأي القولين قاله سميته كافرا مشركا .. فإن قال لا أبرأ من الله ولا أبرأ من دين الله ولكن أبرأ من دينك لأن دينك هو الكفر بالله ، وأبرأ مما تعبد لأنك تعبد الشيطان ، فإني لا أسميه كافرا ، لأنه إنما يكذب على .[١] ..

(٣)كلام أبي حنيفة في الطريق إلى الإيمان :

ورد أنه أجاب عن سؤال :ما الدليل على الصانع ؟

---

[٤] انظر التفصيل : إشارات المرام للبياضي (ص ٥١) .

[١] العالم والمتعلم (ص ٢٧) .

قال : أعجب دليل النطفة التي في الرحم ، والجنين في البطن ... وذهب يستدل بما يحدث له من أطوار، وما يجرى عليه من اختلاف، على خلاف اختيار الأبوين... على أنه دال على قدرة قادر عالم حكيم ، وسفه الفلاسفة الطبيعيين على رأيهم في مثل هذا الموضوع[٢].

ويلمس أبو حنيفة في موضوع الطريق إلى معرفة الله مسألة من أدق المسائل التي لا تزال تثار هل الرسول هو الطريق إلى معرفة الله ؟ أو أن معرفة الله هي الطريق إلى معرفة الرسول ؟

إن أبا حنيفة يختار الثاني ، لكنه لا يتوجه في اختياره هذا إلى العقل ، بل إلى شئ قال به الغزالي من بعد ،... مستدلا عليه بالقرآن (نعم نعرف الرسول من الله تعالى ، لأن الرسول وإن كان يدعو إلى الله تعالى[٣]و لم يكن أحد يعلم بأن الذي يقول الرسول حق ، حتى يقذف الله في قلبه التصديق والعلم بالرسول ، ولذلك قال الله عز وجل" إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء [٤]).

وهنا ينبغي أن نلاحظ أمرين :

أولهما : يتعلق بموقف أبي حنيفة من المعجزة ، فهو في هذا النص لا يذكر المعجزة باعتبارها الطريق الذي يدلنا به الله على الرسول ، وإنما يذكر هذا

---

[٢] مفيد العلوم ومبيد الهموم للخوارزمي (ص ١٢) .

[٣] لعلها لم بدون حرف العطف .

[٤] العالم والمتعلم (ص ٣١) .

القذف الذي يتجه إلى القلب، وهو أمر لا يتوقف على المعجزة .. وأبو حنيفة لم يتناول المعجزة بشيء ، في كتاب العالم والمتعلم ولا في كتاب الفقه الأبسط ، ولا في رسالته إلى عثمان البتي .

ثانيهما: يتعلق بموقف أبي حنيفة من العقل ، فهو في هذا النص لا يعتمده كطريق إلى معرفة الله ولا يوجب به المعرفة إيجابا ، ويجعل المعرفة ناشئة عما يقذفه الله في القلب.

لكنه في نفس الوقت يعول عليه فيما إذا دل على الله ، عندئذ يكون المرء متصفا بمقتضى هذه الدلالة فيكون مؤمنا ، وهذا ما يمكن استنتاجه من سؤال أبي مطيع له (... لو أقر بجملة الإسلام في أرض الشرك ، ولا يعلم شيئا من الفرائض والشرائع ولا يقر بالكتاب ولا بشيء من شرائع الإسلام إلا أنه مقر بالله تعالى وبالإيمان ولا يقر بشيء من شرائع الإيمان فمات أهو مؤمن ؟ قال . نعم. قلت له : ولو لم يعلم شيئا و لم يعمل به إلا أنه مقر بالإيمان فمات ؟ قال : هو مؤمن [1] .)

مسألة الصفات :

يقرر أبو حنيفة في موضوع الصفات ما أعتقد أنه كان يرد به على آراء ذاعت في عصره ، على يد جهم وواصل من ناحية ، أولئك الذين

---

[1] الفقه الأبسط (ص ٨٢).

جنحت بهم مغالاتهم في التتريه، وعلى يد مقاتل وأضرابه من ناحية أخرى ، أولئك الذين جنحت بهم مغالاتهم في الإثبات[٢].

ففي المقام الأول يقرر أن الله (لم يزل عالما بعلم ، والعلم صفة في الأزل ، قادرا بقدرة.

والقدرة صفة في الأزل ، ومتكلما بكلام والكلام صفة في الأزل ، وخالقا بتخليق والتخليق صفة في الأزل ، وفاعلا بفعل والفعل صفة في الأزل... والمفعول مخلوق وفعل الله تعالى غير مخلوق [٣]).

وهو يقول : (فإن قيل : بأي شئ شاء الشائي المشئ ؟ فقل بالصفة ، وهو قادر بالقدرة وعالم يعلم بالعلم ، ومالك يملك بالملك[٤]).

وهو يرد على القائلين بنفي العلم القديم ، أو بإثبات العلم المحدث ، فيقول:

(يعلم الله تعالى المعدوم في حال عدمه معدوما ، ويعلم أنه كيف يكون إذا أوجده ، ويعلم الله الموجود في حال وجوده موجودا ، ويعلم أنه كيف يكون فناؤه .... من غير أن يتغير علمه أو يحدث له علم ، ولكن التغير والاختلاف يحدث عند المخلوقين [٥]).

---

[٢] يتابع الطحاوي إمامه فيقول فى بيانه (ومن لم يتوق النفي والتشبيه زل و لم يصب التتريه ص ٧)

[٣] الفقه الأكبر بشرح المغنيساوي (ص ٨) .

[٤] الفقه الأبسط (ص ٥٧) .

[٥] الفقه الكبر بشرح المغنيساوي (ص ١٧) .

وهو يرد على هواجس التشبيه فيقول: (وصفاته كلها بخلاف صفات المخلوقين يعلم لا كعلمنا ويقدر لا كقدرتنا[٢]).

وهو يثبت اليد، والوجه، والنفس، والغضب والرضا، والقضاء والقدر صفات الله[٣].

ولكنه يقرر أيضا أن صفات اليد والوجه ...الخ هي (بلا كيف) ، سابقا بذلك ما عبر به مالك رضي الله عنه من بعد.

وهو يقرر (أن الله تعالى استوى على العرش من غير أن يكون له حاجة واستقرار عليه[٤]).

ويقول : (كان الله تعالى ولا مكان ، قبل أن يخلق الخلق، وكان الله تعالى ولم يكن أين ولا خلق ولا شئ ، وهو خالق كل شئ[٥]). وهو يرد بذلك على القول بقدم المادة .

ويقول أبو حنيفة : (من قال لا أعرف ربي في السماء أو الأرض فقد كفر ، وكذا من قال إنه على العرش ولا أدرى أفي السماء أو في الأرض. والله تعالى يدعى من أعلى لا من أسفل لأن الأسفل ليس من وصف الربوبية والإلهية في شئ [٦]).

---

[٢] المصدر السابق (ص ١٣)

[٣] المصدر السابق (ص ١٤ ، ١٧) ، والفقه الأبسط (ص ٥٦)

[٤] الجوهرة المنيفة في شرح الوصية (ص ١٠) .

[٥] الفقه الأبسط (ص ٧٥) .

[٦] الفقه البسط (ص ٤٩) .

وأرجح أن هذا النص يعني أن أبا حنيفة ينزه الله عن المكان ، وأن توجيه الدعاء للأعلى ليس بسبب المكان ولكن بسبب المكانة بدليل التعليل الذي ذكره ، وهو إنما يكفر من يطرح أسئلته على ذلك النحو لما فيه من توهم أن يكون لله مكان ، هذا ما يتفق مع نص سابق للإمام ، في قوله (كان الله ولا مكان) ويستند إلى فهم أبي الليث السمرقندي، والطحاوي ، والبياضي ، وان كان لا يتفق مع فهم ابن قيم الجوزية وابن تيمية[٦].

وفى الرؤية يقول أبو حنيفة : (والله يرى في الآخرة، ويراه المؤمنون في الجنة بأعين رءوسهم : بلا تشبيه ، ولا كيفية ، ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة [٢]).

وأبو حنيفة متوقف غير مؤول ، وذلك إذ يقول : (... ولا يقال إن يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال الصفة ... ولكن يده صفته بلا كيف[٣]).

---

[٦] الفقه الأبسط : انظر شرح الشيخ الكوثري (ص٤٩) وما بعدها وابن قيم الجوزية يروي عن أبي حنيفة خبرا يقول فيه أبو حنيفة : (إن الله سبحانه في السماء دون الأرض) فقال رجل لأبي حنيفة : أرأيت قول الله تعالى : وهو معكم ، قال أبو حنيفة (هو كما تكتب للرجل إني معك وأنت عنه غائب) . ذكره ابن قيم = الجوزية في كتابه اجتماع الجيوش الإسلامية (ص٤٦) ، وإني لأستبعد صدور هذا عن أبي حنيفة ، لما تقدم ولما في الخبر من تأويل لازم عجيب ، إذ يكون التأويل في جانب نفي المكانية ، دون جانب إثباتها في العلو ...

[٢] الفقه الأكبر بشرح المغنيساوي (ص٣٢)ومثله في بيان الطحاوي (ص٧).

[٣] الفقه الأكبر بشرح المغنيساوي (ص١٤).

وأخيرا : فإن الصفات عند أبي حنيفة ذاتية، وفعلية، والفعلية : يبدو أن لا عدد لها، وهى كلها قديمة. والأسماء قديمة كذلك[٤] وبيان الطحاوي يؤكد ما سلفت الإشارة إليه من أزلية الأسماء والصفات الفعلية فضلا عن الصفات الذاتية، يقول (ما زال بصفاته قديما قبل خلقه، لم يزدد بكونهم شيئا ... ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق[٥] ...).

القضاء والقدر وأفعال العباد :

لقد رأينا أبا حنيفة يؤكد إيمانه بالقضاء والقدر، ويجعلهما والمشيئة صفاته في الأزل بلا كيف. وإذا كانت الأعمال عند أبي حنيفة تنقسم إلى فريضة وفضيلة ومعصية فإنها جميعا عنده إنما تقع بمشيئة الله وقضائه وتقديره وعلمه وكتابته في اللوح المحفوظ وتخليقه[٦] .

ثم تكون الفريضة بأمره ومحبته ورضاه وتوفيقه، وتكون الفضيلة لا بأمره ولكن بمحبته ورضاه وتوفيقه، وتكون المعصية لا بأمره أو بمحبته أو برضاه أو توفيقه، ولكن بخذلانه [٧].وعنده أن كل شئ أمر به فقد رضي به، وأنه تعالى يرضى أن يخلق الكفر للكافر لكنه لا يرضى الكفر بعينه[٨] .

---

(٤) الفقه الأكبر بشرح المغنيساوي (ص٥-٧).ويظل التساؤل عن قدم اللغة .

(٥) بيان السنة للطحاوي (ص٥) .

(٦) الوصية (ص٨) .

(٧) المصدر السابق ، ومثله في الفقه الأكبر بشرح المغنيساوي (ص٢١) .

(٨) الفقه الأبسط (ص٥٣،٥٤) .

وإذا كان أبو حنيفة يقرر أن جميع أفعال العباد من تخليقه تعالى فهو يصرح بكونها من كسبهم[٤] وهذه إشارة مبكرة إلى موضوع الكسب .

وهنا نتساءل : أقول أبي حنيفة بأن جميع أفعال العباد من تخليقه تعالى ومشيئته ينحاز به إلى الجبرية ؟ أم يعفيه من ذلك تصريحه بأنها من كسبهم ؟

لا يزال الأمر عند هذا الحد غير واضح .

يقول أبو حنيفة : (إن الاستطاعة التي يعمل بها العبد المعصية هي بعينها تصلح لأن يعمل بها الطاعة ، وهو معاقب في تصرف الاستطاعة التي أحدثها الله تعالى فيه وأمره أن يستعملها في الطاعة دون المعصية[٥]).

وإلى هنا فظاهر كلام الإمام أن لا جبر عنده ، كما علق ذلك الشيخ الكوثرى قائلا: (وصرف الاستطاعة هو مدار التكليف، وقد جعله الله بيد العبد المكلف فلا جبر عنده).

لكنى أجد الميزان يميل ناحية الجبر عند ما يجيب أبو حنيفة ﷺ على سؤال : ألم يجبر الله عباده على ذنب يعذبهم عليه ؟

يجيب عليه بسؤال آخر : هل يطيق العبد لنفسه ضرا ونفعا ؟

يقول أبو حنيفة : (فإن قال : لا ، لأنهم مجبورون في الضر والنفع ما خلا الطاعة والمعصية فقل له : هل خلق الله الشر ؟ فإن قال: نعم خرج

---

[٤] الفقه الأكبر (ص٢١)

[٥] الفقه الأبسط (ص٤٣)، والاستطاعة عنده تكون مع الفعل لاقبله ولابعده ، الفقه الأكبر بشرح المغنيساوى (ص٢١) .

من قوله ، وإن قال: لا كفر ، لقوله تعالى : ".. من شر ما خلق ، أخبر أن الله تعالى خالق الشر[1]) .

بل يذهب أبو حنيفة إلى أبعد من ذلك، يقول أبو مطيع : (قلت - أي لأبي حنيفة- فإن قال : إن الرجل إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، وإن شاء أكل وإن شاء لم يأكل ...!

قال : فقل له: هل حكم الله على بني إسرائيل أن يعبروا البحر، وقدر على فرعون الغرق؟

فإن قال : نعم ، قل له : فهل يقع من فرعون ألا يسير في طلب موسى وألا يغرق هو وأصحابه ! فإن قال : نعم فقد كفر ، وإن قال : لا نقض قوله السابق[2]) .

أليس هذا أقرب إلى الجبر إن لم يكن هو الجبر نفسه ؟

يقول أبو السمرقندى شارح الفقه الأبسط : إن أبا حنيفة توسط بين القدرية والجبرية، إذ جعل الخلق فعل الله وهو إحداث الاستطاعة في العبد: واستعمال الطاعة المحدثة فعل العبد حقيقة لا مجازا[3] .

---

(1) المصدر السابق، ولكني لا أجد الآية دالة على ذلك، فالآية لا تصرح بأن الله خلق الشر، ومن الجائز أن يكون الشر الصادر عما خلقه الله ليس إلا باختيار وكسب من العباد ، ولا يمنع من أن يكون بتعليقهم كذلك .

(2) المصدر السابق .

(3) شرح الفقه الأكبر (ص١١) وما بعدها .

وإذا كان ذلك يحل مشكلة فهل يحلها في صورتها الواردة بالحوار المذكور؟ إنه لا يزال أن فرعون لم يكن ليقع منه ألا يسير في طلب موسى ، أو ألا يغرق هو وأصحابه ، ولا يزال أن أبا حنيفة - فيما أعرف - لم يقدم تفسيرا لذلك يخرج به من الجبر .

السمعيات :

ذكرنا قول أبي حنيفة في عذاب القبر، وتقريره أن منكره يكون من الطبقة الجهمية والهالكية[٤] وهو يثبت حقية: الشفاعة، ووزن الأعمال بالميزان، والحوض، وخلود الجنة والنار ، وكونهما مخلوقتين اليوم، وسؤال منكر ونكير، والمعراج، وخروج الدجال، ويأجوج ومأجوج، وطلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى عليه السلام، وسائر علامات يوم القيامة على ما وردت الأخبار الصحيحة[١] .

قدم القرآن أو خلقه :

وجهت إلى أبي حنيفة اتهامات القول بخلق القرآن .

وقد بين الأستاذ عناية الله أن هذه الاتهامات صادرة عن شانئيه، أو من يلف لفهم ، وبخاصة ابن أبي ليلى الذي كانت بينه وبين أبي حنيفة خصومات تكفي لرد كل ما يقال عن الإمام إذا ما أتى عن طريقه[٢] ، وذهب إلى ذلك أيضا الشيخ أبو زهرة إذ يقول: (الروايات التي رويت

---

[٤] الفقه الأبسط بشرح أبي الليث (ص ١٩)

[١] الفقه الأكبر بشرح المغنيساوي (ص ٤٠ ، ٤٨) .

[٢] الإمام الأعظم (ص ١٦٨ ، ١٧٦) .

مسندة له ذلك الرأي نتردد في قبولها لأنها جاءت عن طريق خصوم قصدوا التشنيع ، ولأن هناك روايات أخرى تعارضها، وهى أقرب إلى القبول لأنها رواية ثقات غير متهمين).

ويبين الشيخ أبو زهرة أن مما ساعد على ترويج هذه الأكذوبة : أن بعض الحنفية قد قالوا ذلك القول ، فحمل أبا حنيفة مغبة قوله . أو حمله منتقصوه جريرة ذلك القول: ولقد عاون على ذلك أيضا أن إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة قد قال هذا القول ، ونسبه إلى آبائه في عبارة عامة فيروى أنه قال : (القرآن مخلوق، وهو رأيي ورأى آبائي)، ولكن رده بشر بن الوليد وقال: (أما رأيك فنعم ، وأما رأى آبائك فلا) ،كذلك أسهم في ترويج ذلك أن المعتزلة وهم يقولون بهذا الرأي كانوا يحاولون الاستناد إلى رجال مثل أبي حنيفة ، وينحلوهم مذاهبهم[1] .

والشيخ الكوثرى يعزو ما قيل عن أبي حنيفة في خلق القرآن إلى تقول المتقولين وحدهم ، ويذكر ما أخرجه ابن أبي العوام من رواية التآمر على أبي حنيفة وإرغامه على الحلف أمام الوالي. وهو لا يحلف عادة. ويخص الكوثرى الرواية الواردة في الإبانة للأشعرى من أن أبا حماد بن أبي سليمان قال : (بلغ أبا حنيفة... أني منه برئ .... لأنه كان يقول القرآن مخلوق[2]) فيذكر أن رواية البخاري في خلق الأفعال هي (أبا فلان) لا أبا حنيفة ، ويسترسل الكوثرى في تمحيص هذه الرواية تمحيصا دقيقا يخرج

---

[1] أبو حنيفة (ص ١٨٠،١٨١) .

[2] انظر الإبانة للأشعرى (ص ٣٥) .

منه بأنها دسيسة من المحرفين الذين كانوا ينشرون أكاذيبهم ضد الأئمة المتبوعين[٣]».

وابن الخطيب البغدادي يروى في ما قيل من استتابة أبي حنيفة في هذا الأمر روايات عديدة يضرب بعضها بعضها، ففي إحداها أن من استتابة هو خالد القسرى ، وفى أخرى أنه يوسف بن عمر ، وقيل في غيرها يوسف بن عثمان ، وقيل شريك وقيل سفيان الثورى ، وقيل استتابه أصحابه وقيل استتيب عدة مرات. وقد طعن في هذه الروايات : ابن عبد البر في الإنتقاء ، والخوارزمي في جامع المسانيد ، والذهبى في تذكرة الحفاظ . والملك المعظم في السهم المصيب. والسيد مرتضى الزبيدي في الجواهر المنيفة[٤].

وعلى أية حال فقد روى ابن الخطيب بجانب الروايات التي تسند إليه القول بخلق القرآن روايات أخرى تنسب إليه عكس ذلك[١].

ولعل منشأ هذه الروايات المتضاربة - علاوة على ما ذكرناه عن الباحثين - أن أبا حنيفة كان يقول بأن لفظنا بالقرآن مخلوق ، أما القرآن فغير مخلوق ، فأخذ البعض القول الأول على إطلاقه ، والبعض الثاني على إطلاقه ، بسوء فهم ، أو بسوء نية .

---

[٣] انظر تحقيقه على كتاب الاختلاف فى اللفظ لابن قتيبة (ص ٥٧ ، ٦١)

[٤] انظر تاريخ بغداد (حـ١٣ ص ٣٨٨) وما بعدها والتعليق عليه (ص ٣٦٩) .

[١] المصدر السابق (ص ٣٨٣) وما بعدها .

يقول أبو حنيفة: (... القرآن كلام الله تعالى ، في المصاحف مكتوب، وفي القلوب محفوظ، وعلى الألسن مقروء وعلى النبي ﷺ منزل ، ولفظنا بالقرآن مخلوق ، وكتابتنا له مخلوقة ، وقراءتنا له مخلوقة ، والقرآن غير مخلوق ، وكلام الله تعالى غير مخلوق [٢]).

ولست أرى أن ما ذهب إليه أبو حنيفة من أن الحلف بالقرآن غير يمين، دال على أنه

كان يرى أن القرآن مخلوق[٣]، لأنه على أية حال - مخلوقا كان أو قديما -هو حلف بغير الله.

النبوة :

قد عرفنا من قبل رأى أبي حنيفة القائل بأننا نعرف الرسول من الله تعالى ، عن طريق القذف في القلب ، وليس الأمر بعكس ذلك كما يظهر.

وعرفنا أنه لا يعول في المقام الأول على المعجزة ، كطريق إلى معرفة الرسول ، لكنه مع ذلك يثبت الآيات للأنبياء (والآيات ثابتة للأنبياء [٤]).

ويثبت أبو حنيفة عصمة الأنبياء (والأنبياء عليهم الصلاة والسلام كلهم منزهون عن الصغائر والكبائر والكفر والقبائح [٥]).

---

(٢) الفقه الأكبر بشرح المغنيساوي (ص ٩) .

(٣) انظر نشأة الفكر الفلسفي للدكتور النشار (جـ١ ص ٢٣٨) .

(٤) الفقه الأكبر بشرح المغنيساوي (ص ٣١) .

(٥) المصدر السابق (ص ٢٢) .

وقد كان منهم مثل أكل آدم من الشجرة ، ومثل قتل موسى رجلا من قوم فرعون، وهذا يذكره الشارح تمثيلا لقول أبي حنيفة (وقد كانت منهم زلات وخطايا) ، وهو غريب ، إلا أن الشارح يذهب إلى أن ذلك معناه ترك الأفضل ، وفعل الفاضل ، فهو منهم بمنزلة ترك الواجب من الغير ، وهو في نفس الوقت ما يؤخذ من تفسير النسفي في هذا الموضع[1].

وإذا كان أبو حنيفة يثبت معجزات الأنبياء فهو يثبت للأولياء (كرامات) ويجيز أن يقع لأعداء الله ما يشبه ذلك لكنه في حقيقته ليس كذلك ... ولكن نسميها قضاء حاجتهم ، وذلك لأن الله يقضي حاجات أعدائه استدراجا لهم وعقوبة... فيغترون به ويزدادون طغيانا وكفرا [2] .

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والخروج على الإمام :

يدعو أبو حنيفة – وهذا طبيعي – إلى الأخذ بتعاليم الإسلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[3] .

لكن السؤال هو : ما موقفه في هذا الشأن من أهل البغي أو السلطان الجائر أو الجماعة الباغية ؟ هل يدعو إلى الخروج بالسيف في مثل هذه الحال ؟

---

(1) المصدر السابق (ص ٢٣) .

(2) المصدر السابق (ص ٣١) .

(3) الفقه الأبسط بشرح أبي الليث (ص ٤) .

إن أبا حنيفة لا يرى الخروج – على هذا النحو – على الطاعة ، لأن (...ما يفسدون من ذلك أكثر مما يصلحون ، من سفك الدماء واستحلال المحارم وانتهاب الأموال .. [٤])

لكن يبدو أن هذا ما يقول به الإمام في المرحلة الأولى من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فلا بد أولا من أن تكون محاولة للإصلاح بدون الخروج ، ذلك لأنه يقول لأبي مطيع الذي يسأله عن معنى آية " وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا .." : أفنقاتل الفئة الباغية بالسيف ؟

يقول أبو حنيفة: نعم ، تأمر وتنهى فإن قبل ، وإلا قاتلتها فتكون مع الفئة العادلة .. [٥].

وهو يقول أيضا (فقاتل أهل البغي[١]) ويبين أبو حنيفة أن هذا القتال لا يصح أن يكون بدعوى كفر البغاة ، ولكن باسم بغيهم فحسب ، يقول (فقاتل أهل البغي بالبغي لا بالكفر).

وأبو حنيفة إذ يدعو إلى أن يكون المرء في هذا القتال مع الفئة العادلة (... كن مع الفئة العادلة والسلطان الجائر، ولا تكن مع أهل البغي[٢]). لا يدعو إلى أن نكون مع السلطان الجائر في أي موقع فالمهم عنده هو الفئة العادلة ، لا السلطان نفسه ، فنحن مدعوون إلى أن نكون مع السلطان

---

[٤] الفقه الأبسط (ص ٤٤) .

[٥] المصدر السابق .

[١] المصدر السابق (ص ٤٨) .

[٢] المصدر السابق (ص ٤٨) .

الجائر إذا كان في الفئة العادلة لأننا هنا نقف معها لا معه ، وفى الخروج عليه وهو فيها إضرار بها قبل كل شئ ، وهذا ما يفهم من قوله (.. فتكون مع الفئة العادلة وإن كان الإمام جائرا)[٣] .

فالمرحلة الأولى : النصح ، والمرحلة الثانية : التقويم بالسيف ، وهنلك المرحلة الثالثة : وتكون عند العجز عن التغيير. قال أبو حنيفة: حدثنا حماد عن إبراهيم عن ابن مسعود قال: قال ﷺ : " إذا ظهرت المعاصي في أرض فلم تطق أن تغيرها فتحول عنها إلى غيرها فاعبد ربك ، فالهجرة بديل الخروج بالسيف ، إذا كان العجز عن التغيير .

وليس من الضروري المرور بالمرحلة الثانية لأن العجز عن التغيير قد يتبين من قبل ذلك ، يقول أبو حنيفة : (وإن كانت الجماعة باغية فاعتزلهم واخرج إلى غيرهم) .

فهذا مذهب متكامل في علاج البغي والجور ، فلم يكن أبو حنيفة يرى الخروج بالسيف بإطلاق[٤] كما كانت الخوارج تفعل ، ولم يكن يرفض الخروج بإطلاق ، وإنما كانت له نظرة متوازنة ، ومن هنا كان ما

---

[٣] المصدر السابق ص ٤٤

[٤] يذكر الخطيب البغدادي روايات كثيرة تفيد أن أبا حنيفة كان يرى الخروج على الإمام بالسيف والمعلق على الكتاب يطعن فى أسانيد هذه الروايات جميعها . تاريخ بغداد (جـ١٢ ص ٣٩٥ -٢٩٨) .

يروى من أنه كان يفتى سرا بوجوب نصرة زيد بن على وحمل المال إليه والخروج معه على اللص المتغلب المتسمي بالإمام(*).

تقويم عام للمذهب الكلامي لأبي حنيفة

هكذا تبين لنا أن أبا حنيفة تكلم في مسائل علم الكلام : في حقيقة الإيمان والأسماء والأحكام ومرتكب الكبيرة . والطريق إلى معرفة الله ، وفى الصفات ، وفى أفعال العباد والقضاء والقدر ، والقرآن وقدمه أو خلقه ، والنبوة ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

وهى موضوعات كانت مطروحة آنذاك. لم ينشئها أبو حنيفة، وإن كان له في بعضها نظرات جديدة يؤيد بها مسالك متبعة ، وإذا كان في نظراته تلك شيء من الدقة والعمق ، فقد كان لا يخرج بها إلى مجالات الكلام الدقيق فهذا التزام بالأصل الأول.

ويقتصر على ما يبدو أنه يمثل مشكلة من المشاكل التي تشغل بال المسلمين وهذا التزام بالأصل الثاني .

وسئل أبو حنيفة : ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام ؟ قال : (مقالات الفلاسفة. عليك بالأثر وطريقة السلف ،

(*) نقله أحمد أمين عن الزمخشري فى الكشاف . انظر ضحى الإسلام (جـ٣ ص ٢٧٤) .

وإياك وكل محدثة فإنها بدعة[1]).وهذا التزام بالأصل الثالث كما أن فيه التزاما بالأصل الأول .

وهذا الاتجاه المعتدل هو ما يمكن أن نوفق به بين ما هو ثابت من اشتغاله بمسائل علم الكلام التي ذكرناها، وبين ما روى من انصرافه عنه.
يقول الدكتور النشار: (لم يكن ليستطيع وهو يتصدر الإمامة العظمى للمسلمين ويكتب لهم قانونهم العملي أن يتركهم وهم في معترك الفرق والفلسفات: نهبة للقلق ، فعرض في حلقاته المتعددة آراءه الكلامية والعقائدية [2]).

ومن هنا يمكننا أن نقول إنه كان لأبي حنيفة مدرسة في علم الكلام ملتزمة بالأصول الثلاثة ، وقد انتسب إلى أبي حنيفة أهل السنة بعامة ، والماتريدية منهم بخاصة .
وهذا يدعونا إلى وقفة أخيرة بين يدي الإمام الأعظم ، نحاول أن نتبين فيها موقفه من الفرق التي نسب إليها ، أو كان له فيها رأى .
نحسب أن آراءه التي سقناها لا تدع مجالا لقول قائل ينسبه إلى غير أهل السنة .
لكن لقد اتهم أبو حنيفة بكونه مرجئا [1] .

---

[1] أساس التقديس للرازي (ص ٣٢) .
[2] نشأة الفكر الفلسفي (جـ١ ص ٢٣١)
[1] تاريخ بغداد (جـ١٢ ص ٣٨٠) وما بعدها .

ويبدو أن مصدر هذا الاتهام ، كان يأتي من ناحيتين : الأول الحسد والتشنيع ، والثانية التوسع في فهم الإرجاء بما يدخل فيه (محض السنة) .

ففي الناحية الأولى: يقول ابن عبد البر: (ونقموا على أبي حنيفة الإرجاء، ومن أهل العلم من ينسب إلى الإرجاء كثير ، ولم يعن أحد بنقل قبيح ما قيل فيه ، كما عنوا بذلك في أبي حنيفة لإمامته. وكان أيضا مع هذا يحسد وينسب إليه ما ليس فيه ويختلق عليه ما لا يليق[٢]).

ويقول الشهرستاني: (.. والمعتزلة كانوا يلقبون كل من خالفهم في القدر مرجئا ، وكذلك الوعيدية من الخوارج ، فلا يبعد أن اللقب إنما لزمه من فريقي المعتزلة والخوارج والله أعلم[٣]).

وفى هذا يقول أبو حنيفة نفسه : (أما ما ذكرت من اسم المرجئة فما ذنب قوم تكلموا بعدل وسماهم أهل البدع بهذا الاسم ولكنهم أهل العدل وأهل السنة ؟ وإنما هذا اسم سماهم به أهل شنآن[٤]).

وفى الناحية الثانية : نذكر أولا ما قاله أبو حنيفة فيما له صلة بموضوع الإرجاء .

قال : (أهل القبلة مؤمنون ، لست أخرجهم من الإيمان بتضييع شئ من الفرائض ...

---

[٢] جامع بيان العلم وفضله (جـ٢ ص ١٨٢) .

(١) الملل والنحل (جـ١ ص ١٢٧) .

[٤] رسالته إلى عثمان البتي (ص ٣٧) .

ومن أصاب الإيمان وضيع شيئا من الفرائض كان مؤمنا مذنبا ، وكـان الله تعالى فيه المشيئة: إن شاء عذبه ، وإن شاء غفر له، فإن عذبه على تضييعه شيئا فعلى ذنب عذبه، وإن غفر له فذنبا يغفر[٥]).

وهو يقول : (من قتل نفسا بغير حق أو سرق أو قطع الطريق ... فهو مؤمن فاسق وليس بكافر ، وإنما يعذبهم الله بالإحداث في النار ، ويخرجهم منها بالإيمان [١]).

ويقول أبو حنيفة أيضا: (ولا نكفر مسلما بذنب من الذنوب، وإن كانت كبيرة إذا لم يستحلها ، ولا نزيل عنه اسم الإيمان ، ونسميه مؤمنا حقيقة ، ولا نقول إن حسناتنا مقبولة وسيئاتنا مغفورة كقول المرجئة ، وما كان من السيئات دون الشرك والكفر لم يتب عنها صاحبها حتى مات مؤمنا فإنه في مشيئة الله تعالى ، إن شاء عذبه بالنار ، وإن شاء عفا عنه و لم يعذبه بالنار أصلا [٢]).

هذه أقوال أبي حنيفة فيما يتصل بسبب بموضوع المرجئة .

ومن هنا ، ولكونه لم يدخل العمل في حقيقة الإيمان ، ولما ذهب إليه من أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ، عده الأشعرى من بين فرق المرجئة [٣] .

---

[٥] المصدر السابق (ص ٣٧).

[١] الفقه الأبسط (ص ٤٧) .

[٢] الفقه الأكبر بشرح المغنيساوي (ص ٢٧ - ٣٠) .

[٣] الفرقة التاسعة : المقالات (جـ٢ ص ٢٠٢ - ٢٠٤) .

ومن هنا قال الشهرستاني عن اتهام البعض له بأنه من المرجئة (..ولعل السبب فيه أنه كان يقول: الإيمان هو التصديق بالقلب وهو لا يزيد ولا ينقص. ظنوا أنه يؤخر العمل عن
الإيمان والرجل مع تخريجه في العمل كيف يفتى بترك العمل [٤]).

وهكذا يظهر أن أبا حنيفة لم يكن يقول إطلاقا بترك العمل ، أو بإسقاطه فيما يتصل بالثواب والعقاب الأخرويين، إذا كان هناك الإيمان ، فهو لم يكن مرجئا بالمعنى الخالص، لم يكن مرجئا بالمعنى البدعى المذموم .

ويقول الشيخ الكوثرى : (وقد عد المقبلي من غلطات الخواص جعل المرجئ اسما لمن قال : إن صاحب الكبيرة إذا لم يتب تحت المشيئة . وصرف أحاديث ذم المرجئة إلى ذلك، وإنما هم من قال: لا وعيد لأهل الصلاة، فأخرهم عن الوعيد رأسا، وأما الدخول تحت المشيئة فصريح الكتاب والسنة، لفظا، ومعلوم تواترا[٥]).

وفى هذا يقول الدكتور أحمد أمين: (... وليس يضير أبا حنيفة أن ينسب إلى الإرجاء بالمعاني التي ذكرناها [١]) يقصد التي لخصها الشهرستاني في بيانه سبب التسمية.

وفى المعنى السني للإرجاء يدلى أبو حنيفة برأي كذلك ، فعنده أن أصل الإرجاء - قبل - أن يصير إلى المعنى البدعى المذموم .. - هو توقف

---

[٤] الملل والنحل (حـ١ ص ١٢٧) .

[٥] رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي : التعليق بالهامش (ص ٣٤) .

[١] ضحى الإسلام (حـ٣ ص ٣٢٢) .

المجيب عن الإجابة فيما لا يعلم وهو اقتداء بالملائكة في قولهم لله سبحانه : " لا علم لنا إلا ما علمتنا " ومن تطبيقاته عنده : أن تتوقف في الحكم على المتخاصمين المتقاتلين أيهما مخطئ ، إذا كان سابق عهدك بهما أن كليهما على خير ، ومن الإرجاء أن ترجئ أهل الذنوب ولا تقول إنهم من أهل النار أو من أهل الجنة ، فلا توجب الجنة إلا لمن وجبت له بالنص ، ولا توجب النار إلا لمن وجبت له بالنص وهم المشركون[٢] .

هذا ولقد اتهم أبو حنيفة بكونه جهميا :

روى ذلك ابن الخطيب البغدادي ، وهو قول ظاهر البطلان ، يكفي تصفح آراء أبي حنيفة لإحباطه ، بل لقد روى الخطيب نفسه قول أبي حنيفة في الجهمية (صنفان من شر الناس بخراسان : الجهمية والمشبهة[٣]) . ويحتمل أن التهمة هذه كانت ضمن تهمة الإرجاء لما هو معروف في كتب الفرق من حسبان جهم من بين المرجئة .

وأخيرا :

فإن أبا حنيفة كما يقول البغدادي عن أهل السنة (.. كان أول متكلميهم من الفقهاء وأرباب المذاهب[٤]) وكما يقول الدكتور النشار : (يمثل المدرسة الكلامية السنية الأولى [٥]).

---

[٢] العالم والمتعلم (ص ٢٢) .

[٣] تاريخ بغداد (حـ١٣ ص ٣٨٠ - ٣٨٢) .

[٤] الفرق بين الفرق للبغدادي (ص ٣٦٣) .

ومذهب أهل السنة إذن بدأ في الظهور في أوائل القرن الثاني الهجري، غاية الأمر أنه كان قد ظهر في ظروف تطاحن الفرق والأحزاب ، والتي تستند في خلافاتها إلى العقيدة ، فلم تتح له ظروف صحية لنمو سريع ، وإنما كان من الحتم أن يتوارى قليلا لتنصب أسهم السنة إلى علم الكلام بجملته لما بدا من استئثار أهل الأهواء به على نحو ظهر به كأنه علمهم الذي لا خلاق لأهل السنة فيه ، كما كان ينبغي على هذا المذهب أن يتوقف عن الظهور كعنصر إيجابي حتى يتوفر للسلبيات تطهير الميدان أو تكاد .

(*) نشأة الفكر الفلسفي (ص ٢٣٢) .

الإمام الماتريدي

هو أبو منصور محمد بن محمود الماتريدي الحنفي المتوفى عام ٣٣٣ هـ أحد رجلين يشار إليهما باعتبارهما رئيسي أهل السنة والجماعة في علم الكلام [١] له من الكتب - كما يذكر طاش كبري زادة - : كتاب التوحيد ، والمقالات ، وتأويلات القرآن ، وكتاب الجدل في أصول الفقه . وله كتب في الرد على المعتزلة والقرامطة والروافض [٢]

ويذكر حاجي خليفة : كتاب " التأويلات الماتريدية في بيان أصول أهل السنة وأصول التوحيد " جمعه الشيخ الإمام علاء الدين محمد بن أحمد بن أبي أحمد السمرقندي ، في ثمان مجلدات

وله كتاب " تأويلات أهل السنة "وهو فيما يقال كتاب لا يوازيه شيء من تصانيف من سبقه في ذلك الفن .[٣]

وفي متابعة الماتريدي لأبي حنيفة يقول عنه البياضي : إنه مفصل لمذهبه ومذهب أصحابه بينما يرى بعض الباحثين المعاصرين أن ما قدمه الماتريدي في كتابه " التوحيد " يدل على أنه لم يكن مجرد شارح أو مفصل ، دون أن يقلل من تأكيد الصلة بينهما ، وأنه إذا كان لأبي حنيفة

---

[١] الآخر هو الإمام أبو الحسن الأشعري

[٢] مفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبري زادة ج ٢ ص ١٥١ – ١٥٢، والمقصود بالرئيس الآخر الإمام الأشعري

[٣] كشف الظنون لحاجي خليفة ح١ ص ٣٣٥

فضل أول محاولة لإقامة مذهب كلامي على طريقة أهل السنة ، فإن للماتريدي فضل إقامة مذهب متكامل أيده بالحجة والبرهان ، تعبيرا عن اعتقاد أهل السنة .[٤]

ضرورة الدين عند الماتريدي :

تعتمد المعرفة الدينية عند الماتريدي - كما يذكر الدكتور علي عبد الفتاح المغربي - على إدراك أن الدين ضرورة لقيام المجتمع ، إ ذ لابد للخلق من دين يلزمهم للاجتماع عليه وأصل يلزمهم الفزع إليه ، وعلى ذلك جرت سياسة الممالك في الأرض [٥]

ووجهة نظر الماتريدي تلك تصلح للمشاركة في الحوار العصري حول استبقاء الدين ، وتقوم دليلا على أن استبعاد دين ينتهي حتما إلى استصناع دين جديد .

ويرى الماتريدي أن الله فطر الناس على فطرة بعقول مركبة فيهم ، يعرفون بها وحدانيته وربوبيته ، والله قد بعث الرسل ليقطع عليهم الاحتجاج وإن لم تكن لهم الحجة أصلا [٦]

---

[٤] كتاب (إمام أهل السنة والجماعة : أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية) للدكتور علي عبد الفتاح المغربي ، نشر مكتبة وهبة من ص ٢٠ – ٢٢، وانظر كتاب (أبو منصور الماتريدي : حياته وآراؤه العقدية) للدكتور بلقاسم الغالي ص ٦٧ حيث يقول عن كتاب التوحيد إنه عمدة الماتريدية وأساس مذهبهم بعد كتب أبي حنيفة .

[٥] كتاب (إمام أهل السنة والجماعة) للدكتور المغربي ص ٥٨ – ٥٩

[٦] كتاب (إمام أهل السنة والجماعة) للمغربي ص ٥٩ نقلا عن تأويلات أهل السنة للماتريدي

وفي رأينا أن التنبيه على العقل كمكون من مكونات الفطرة - كما جاء في كلام الماتريدي - ينحو به من ضربات فلسفة الشك على صهوة جواد " الضرورة العملية" .

طرق المعرفة عند الماتريدي :

يرى الماتريدي أن السبل الموصلة إلى العلم هي : العيان والأخبار والنظر .

والعيان ما تقع عليه الحواس - لا الجوارح - والمعرفة التي تأتي من هذا الطريق معرفة صادقة ، والحواس لا تقوم بالمعرفة ، وإنما هي تقرر واقعا ، ويقتصر دورها على تسجيل ذلك الواقع ونقله إلى القلب والحواس الباطنة التي تقوم بالإدراك والمعرفة ، والمعرفة الحسية هي أصل المعرفة العقلية و أساسها [٧]

وما قرره الماتريدي هنا عن نقل وظيفة المعرفة من الحواس الظاهرة إلى ما يسميه الحواس الباطنة هو الأشبه بما ذهب إليه العلم الحديث عن العلاقة بين أدوات الحس الظاهرة وبين المعرفة التي يقوم بها المخ بعد أن تصل إليه رسالة الحواس .

والأخبار عند الماتريدي نوعان : الخبر المتواتر جملة ، ومنكر هذا الخبر كمنكر العيان لا يستحق المناظرة ، ومنكر الخبر كأنه ينكر إنكاره لأن إنكاره خبر

---

[٧] المغربي ص ٤٦ وما بعدها نقلا عن تأويلات السنة للماتريدي

والنوع الثاني : هي الأخبار التي تأتي عن طريق الرسل ، ويلـــزم قبولهـــا بطريق العقل ، إذ لا خبر أظهر صدقا من خبرهم بما معهم من الآيات [8]

والخبر الذي يأتي عن طريق الرسل نوعان : متواتر وآحـــاد ، والمتواتـــر يوجب العلم والعمل ، وهو بمنزلة العيان من حيث ضرورة العلم ، أمـــا خبر الآحاد فهو يوجب العمل ولا يوجب العلم

ويقدم الماتريدي أدلة عقلية وسمعية كثيرة على وجوب النظر ، ذكر منـــها محاجة إبراهيم قومه ، ففيها إباحة التكلم في الكلام والمناظرة والحجاج .

ومعرفة الله تكون بالنظر في أحوال النفس ، وأحوال العالم ، دون الاجتراء على مجالات البحث في كيفية تنسب لله أو ماهية تكون له ، فهي مجالات تعلو فوق طاقة العقل ، لأنه -أي العقل - يقصر عن الإحاطة بماهية نفسه [9]ومن باب أولى أن يكون قاصرا عن الإحاطة بماهية خالقه

الماتريدي وحقيقة الإيمان :

يؤكد الماتريدي على أن معنى الإيمان هو التصديق بالقلب ، . أما المعرفـــة والعلم والعمل والإقرار باللسان فليس جزءا من الإيمان ولا شرطا له .

ويجعل الإيمان شرطا للعمل .

و لم يقبل بترك العمل كشأن بعض المرجئة ، ويقول في تفسيره لمعنى العبادة : إنما جعل العبد كليته لله قولا وعملا وعقدا .

---

[8] المغربي ص ٨ نقلا عن كتاب التوحيد للماتريدي

[9] المغربي ص ٦٠ - ٦١ نقلا عن كتاب التوحيد

والإيمان - بمعنى التصديق على الأصل - لا يزيد ولا ينقص ، وقد يزيد وينقص باعتبارات أخرى : كالزيادة باعتبار الحجج والبراهين ، والتفاصيل ، والقوة ، والثمار ، والخوف من الله .

ويرى أن الإيمان والإسلام بمعنى واحد .[10]

الماتريدي وإيمان المقلد :

استهل الماتريدي كتابه " التوحيد " بالحديث عن إبطال التقليد ، واستدل على ذلك بظهور النبي صلى الله عليه وسلم في زمان تقليد في أمر الدين ، حيث دعاهم إلى ترك التقليد في الدين واتباع الحجج .

ويرى أن الحجة لا تدرك بالعقل دون معونة الوحي الذي يأتي إلينا عن طريق الخبر ، لذا فإن تقليد الرسول ليس في معنى التقليد الذي هو قبول الخبر بغير حجة " لأننا قبلنا قوله - أي الرسول صلى الله عليه وسلم - لظهور العلم المعجز عليه " وإذن فإن تقليد الرسول ليس مسوغا لتقليد غيره .

والماتريدي مع ذلك يجيز إيمان المقلد إذا تعلق بالدين الحق ، مع عدم قبول عذره عن تقصيره.[11]

---

[10] المغربي ص ٣٨٢ – ٣٨٧ ، و٤٠٣ نقلا عن تأويلات أهل السنة ج ١ ص ١١ ، ١٧ ، ٦٣ ، ٣٠٦

[11] المغربي ص ٧٩ – ٨٠ نقلا عن التوحيد ص ٣- ٤ وتأويلات أهل السنة ج ١ ص ٢٢٦ ، ٢٤٠ ، ٧٧٧

قياس الغائب على الشاهد :

يرد الماتريدي في قياس الغائب على الشاهد على القائلين بالتسوية بينـــهما – ادعاء منهم بأن الشاهد أصل ما غاب عنه ولا يخالف الفرع أصلـــه ، ويرى أن هذا قلب للحقيقة إذ الغائب أصل للشاهد ، والأصل عنــــده أن الشاهد قد يدل على الغائب وهو –أي الغائب –خلافه [١٢]

قياس الأولى:

يستخدم الماتريدي صورة من القياس هي قياس الأولى ، سابقا بذلك مــــا جاء به ابن تيمية في هذا الموضوع : وهو أن كل كمال ثبت للممكـــن لا نقص فيه بوجه من الوجوه – وهو ما كان كمالا للموجود غير مســتلزم للعدم – – فالواجب القديم أولى به

وأن كل نقص وعيب في نفسه – وهو ما تضمن سلب هذا الكمـــال – إذا وجب نفيه عن شيء ما من أنواع الممكنات فإنه يجب نفيه عن الـــرب تبارك وتعالى بطريق الأولى .

وقد استخدم الماتريدي هذا القياس في إثبات الكلام لله .[١٣]

---

[١٢] المغربي ص ٦٧ – ٦٨ نقلا عن التوحيد للماتريدي

[١٣] المغربي ص ٦٩ نقلا عن التوحيد للماتريدي

الماتريدي وإثبات وجود الله :

يستدل الماتريدي على وجود الله بدليل حدوث العالم : بإثبات كون العالم مؤلفا من أجسام وأعراض ، وإثبات حدوث الأعراض ، ثم إثبات حدوث الأجسام من حيث إنها لا تخلو من الأعراض - الحركة والسكون - وأن العالم فعل الله باختيار [١٤]

ويستدل أيضا بالنظر في دليل العلية - أو السببية - حيث يقرر العلاقة السببية بإرجاعها إلى إرادة الله .

ويستدل بالنظر في مبدأ " جواز العالم " وهو بذلك أسبق إلى هذا الدليل من الباقلاني والجويني والغزالي ، وهو نفس المبدأ الذي يقوم عليه دليل الوجوب والإمكان عند الفارابي وابن سينا ، ويدخل الماتريدي في دليل " جواز العالم " : الاستدلال بوجود الشر في العالم على أنه غير موجود بذاته ، إذ لو كان موجودا بذاته لنفى الشر عن ذاته ، وإذن فوجوده بغيره ، وهذا دليل وجود الله .

ويستدل الماتريدي أيضا على وجود الله بدليل النظام والعناية في العالم ، وخلق الإنسان وما فيه من آيات عجيبة ، وحكمة بالغة [١٥]

---

[١٤] المغربي ص ١١٣- ١٢٦ نقلا عن كتاب التوحيد للماتريدي ص ١٢ - ١٤ - ٣٣ - ٤٥ - ٢٧٥

[١٥] المغربي ص ١٢٧ - ١٣٥

الماتريدي والاستدلال على الوحدانية:

يستدل الماتريدي على وحدانية الله بما في العالم من اتساق ونظام ، وهـــذا الاتساق والنظام لا يكون من فعل أكثر من مدبر واحد ، وهذا قريب من قوله تعالى (قل لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) من غير طرح لفكـــرة التمانع ، وهو قريب أيضا مما يظهره العلم الحديث في الطبيعة مـــن لغـــة واحدة .

ويستدل أيضا بما نراه قريبا من طرح بعض الدعاة المعاصرين :أن أحـــدا لم يدع الألوهية وإرسال الرسل غير الله الواحد ، وأنه لو كان أكـــثر مـــن واحد لتناقض الرسل ، وأظهر كل منهم من الآيات ما يكذب الآخـــر . وأيضا بمجيء الرسل بالآيات التي يضطر من شهدها إلى العلم بأنها من فعـــل من لو كان معه شريك لمنعهم من إظهارها ، فإذا لم يوجد ولا منعوا مـــن ذلك ـ مع كثرة المكابرين لهم والمعاندين – ثبت أن ذلك إنما سلم للرســـل لما لم يكن الإله الحق غير الواحد القهار .[16]

الماتريدي ومشكلة الخير والشر :

يسهم الماتريدي في حل مشكلة الخير والشر المطروحـــة عصريـــا ضـــد الاعتقاد بوجود الله ، وذلك أثناء رده على الثنوية القائلين بإلهين : أحدهما للخير والآخر للشر .

---

[16] المغربي ص١٥٥- ١٥٦ – ١٥٧ نقلا عن التوحيد للماتريدي ص ٢٠ – ٢١

وفي معرض رده يبطل القول باستحالة صدور الشر عن الحكيم ، إذ يبين أن ليس معنى الحكمة عدم فعل الشر ، بل الحكمة هي في وضع الشيء في موضعه ، وإعطاء كل ذي حق حقه .

وأن وجود الشر ليس نقصا في الحكمة الإلهية ، إذ العقل قاصر مبدئيا عن إدراك تلك الحكمة .

ومع ذلك فإن في خلق الشر حكمة يستطيع العقل عند النظر والتأمل أن يدرك بعض جوانبها :

منها أن في خلق الجواهر الضارة حكمة : أن يعلم بها لذة الثواب وألم العقاب .

ومنها أن في خلقها بيانا لقدرة الله ووحدانيته إذ كون الجوهر ضارا لا يرجع إليه ، وإنما يرجع لقهر القاهر الذي قهره على ما هو عليه .

ومنها أن في خلق الإنسان على غير صفة الملائكة : حكمة الإرشاد إلى قدرة الخالق على الإبداع .

ومنها أن هذه الجواهر لا تخلو من نفع : إذ ليس هناك شر بجوهره ، أو خير بجوهره ، بل كل جوهر منه خير ونفع كالنار مثلا . [17]

التأويل والتفسير والمتشابه والمحكم :

يفرق الماتريدي بين التأويل والتفسير ، فالتفسير " هو القطع على أن المراد من اللفظ هذا ، والشهادة على الله سبحانه أنه عني باللفظ هذا "

---

[17] المغربي ص ١٤٢ نقلا عن التوحيد للماتريدي ص ١٠٨ - ١٠٩ ، ص ١٦٦ - ١٦٨

والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة .
والتأويل يتعلق بالمحكم والمتشابه من الآيات القرآنية .
والمتشابه يمتحن الله فيه العبد بوجهين : بالتسليم مرة ، وبالطلب ثانيا ، وعلى العبد الطاعة ، فيسلم بما يحتاج إلى التسليم ، ويطلب ويبحث فيما يحتاج إلى الطلب والبحث ، وكتاب الله حق ولا يجوز أن يكون علة للاختلاف ، وإنما علة الاختلاف عند المختلفين خفاء المحكم عنهم .
ويرى الماتريدي أن المحكم في القرآن الكريم يتناول أصول الدين ، إذ لا متشابه فيما إليه أحكام من نهي وأمر وحلال وحرام وهذا ما يحتاجه الناس ، فعلى الناس أن ينظروا فيه ويطلبوا معرفته .
ويرى أن فائدة النظر في المحكم ومعرفته توقفنا على معرفة المتشابه الذي يجب التسليم به لعدم الحاجة إلى العلم به ولأنه لا يعلم تأويله إلا الله ، وإن علم به أحد فبالله علم ، لا لأن في العقول بلوغ ذلك .[18]
ولكن هل يعني ذلك التسليم بالظاهر في الآيات المتشابهات ؟
نعم ، ويضيف الماتريدي إلى ذلك أنه لابد هنا من تحقيق قوله تعالى (ليس كمثله شيء) الشورى ٥٦[19]

---

[18] وهذا في رأيي تأصيل وتقعيد للأصل الثاني وهو المنهج العملي

[19] كتاب التوحيد للماتريدي

والخلاصة أن الماتريدي يبين ما يجب تأويله ومالا يجب ،ويضع ذلك ضمن أسس ثلاثة :

الأول : أن يكون ما يؤول يتسع للكل ،ويحتمل أمرين : دخول الكل في المراد الإلهي ، أو إرادة البعض دون البعض

فإذا كان الأمر خاصا بالعمل وجب الإحاطة والعمل به ، وإذا كان خاصا بالاعتقاد وجب الاعتقاد به على مقتضى الحكمة . مثال ذلك قوله تعالى " سميع عليم " على إثر حكاية أمور العباد وأفعالهم ، فإن النص يتسع لهذه الأفعال ولغيرها ، فعندئذ تفهم على الاتساع .

الثاني : أن يكون ما يؤول يحتمل وجوها لكن النص لا يتسع للكل .

فإذا كان الأمر خاصا بالعمل وجب طلب دليله للعمل به ، وإذا كان خاصا بالاعتقاد وجب الوقف في تحقيق المراد والتسليم .

الثالث : أن يكون ما يؤول يحتمل وجوها بمقدمات ، فيختلف باختلاف المقدمات فإن كان ذلك في حق العمل : فإن كان في نوع ما يحتمل الاحتياط فحقه القيام به حتى يظهر دليل التوسع ، وإن كان فيما لا يحتمل الاحتياط فحقه التوقف حتى يظهر ، وإن كان ذلك في حق الاعتقاد فيلزم الوقف فيه حتى يظهر وخلاصة موقفه في التأويل : أنه إذا كان المؤول خاصا بالعمل يجب النظر فيه وإقامة الدليل عليه وبيانه . أما

إذا كان خاصا بالاعتقاد فيجب الوقف فيه والتسليم به مع عدم تحقيق المثلية أو الكيفية.[20]

الماتريدي وصفات الله :

يثبت الماتريدي للصفات معنى ، وأنها ليست مجرد وصف الواصف ، أومجرد نفي الضد .

إذ لو كانت الصفة مجرد وصف الواصف لكان لا معنى لذم بعض الواصفين وحمد بعضهم

ولوكانت مجرد نفي الضد لما أدى ذلك إلى شيء ، إذ ليس يلزم من النفي وجود الضد .

فالصفات لابد من أن يكون لها معنى حقيقي ثابت .[21]

ويستدل الماتريدي على أن إثبات الصفات لا يعني التشبيه [22]باختلاف ما هو للخلق عما هو لله ، إذ وجوده تعالى مخالف لوجود الخلق ، وأزليته مخالفة لحدوث الخلق ، ولأن الوصف له منا (إنما هو ما يحتمله وسعنا وتبلغه عبارتنا) [23]

---

[20] المغربي ص ٧٨ نقلا من تأويلات أهل السنة ج١ ص ٣٦٤

[21] المغربي ص ١٦٢ – ١٦٣ نقلا عن التوحيد للماتريدي ص ٥١ – ١٢٨ – ١٢٩ – ١٣٠

[22] وهي الفكرة التي شغلت مساحة واسعة من الفكر الإلحادي في الفلسفة الأوربية الحديثة : أنظر فلسفة هيوم على سبيل المثال

[23] المغربي ص ١٦٧ – نقلا عن التوحيد للماتريدي ص ٤٢ – ٩٣ – ٩٤

ويؤكد الماتريدي على إثبات مغايرة صفات الله تعالى لصفات المخلوقين ، وأنه ليس لصفاته كيف ، ولا يجوز السؤال عن كيفية لصفاته ، إذ يؤدي ذلك إلى إثبات المثلية لله وهو لا يجوز .

ويؤكد على أن النفي المطلق يؤدي إلى التعطيل ، والإثبات المطلق يؤدي إلى التشبيه ، ويؤثر طريقة القرآن في إثبات الصفات مع إثبات أن الله ليس كمثله شيء [24]

وفي علاقة الذات بالصفات : يرد على المعتزلة بعدم اتفاقهم مع أنفسهم في قولهم بقدرة للعبد ، إذ هذا وصف للقادر بالقدرة ، ويرد عليهم من ناحية أخرى بأننا إذا نفينا الصفات نفينا الذات ، إذ أن السبيل إلى إثبات الذات إنما هو في تحقيق الصفات [25]

ومع ذلك فقد جاء فيما قاله الماتريدي أن (الله بذاته قادر ، وبذاته عالم ، وبذاته جواد) وهكذا في بقية الصفات ، وقد بين الماتريدية من بعده أنه مخالف للمعتزلة في ذلك ، فأبو المعين النسفي يشرح ذلك بأن الماتريدي الذي أثبت الصفات في جميع مصنفاته ، وأتى بالدلائل لإثباتها لا يريد بذلك غير دفع وهم المغايرة ، وإلى ذلك ذهب البياضي أيضا ،وهما يقصدان أيضا أن الماتريدي يريد أن يثبت مغايرة العلم الإلهي للعلم الإنساني الذي يحتاج إلى آلة يعلم بها وليس كذلك العلم الإلهي ، ومن هنا جاء قوله : عالم بذاته لا على النحو الذي ذهبت إليه المعتزلة .

---

[24] المغربي ص ١٦٨ نقلا عن التوحيد ص ١٢٦

[25] المغربي ص ١٧١ – ١٧٢ – ١٧٣ نقلا عن التوحيد ص ٢٣ – ٥٥ – ١٢٩ – ١٣٠

ويمكن أن نضيف لذلك : أن معناه استحقاقه الصفة وجوبا لذاته .

هذا وفي موضع آخر نجده - أي الماتريدي - يجوز نوعا من الوقف في هذه المسألة حيث يجوز أن يقال : ليست هي هو ولا هي غيره ، ويكون وقفا عن علم ، وهو حق ![26]

في تقسيم الصفات :

إذ يذهب الأشاعرة إلى تقسيم الصفات إلى صفات ذات (هي العلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والحياة والكلام) وإلى صفات أفعال ، وهي تلك التي يوصف الله بواحدة منها أو بضدها كالإحياء والإماتة إلخ نجد الماتريدي يسوي بين صفات الذات وصفات الفعل في القدم وهو ماروي عن أبي حنيفة سابقا .

وبينما يتخلص الأشاعرة من شبهة حدوث صفات الأفعال بالتفرقة بين القوة والفعل كما فعل الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد ، أو بالتفرقة بين تعلقات الصفات : مابين تعلق تنجيزي قديم ، وصلوحي قديم ، وتعلق تنجيزي حادث ... نجد الماتريدي يتخلص من هذه الشبهة بإرجاع صفات الأفعال إلى ما يسميه صفة التكوين .

والمراد بهذه الصفة (صفة أزلية يكون بها إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود) وتعلقاتها حادثة ، والتكوين غير المكون ، وقدم التكوين لا يلزم

[26] المغربي ص١٧٢ وما بعدها نقلا عن تبصرة الأدلة لأبي معين النسفي ص ١٥٤ ، وإشارات المرام للبياضي ص ١٣٦ ، وأصول الدين للبزدوي ص ٦٩

منه قدم المكون ، والتكوين غير القدرة ، وهي مدلول قوله تعالى (كـن) إذ هو قول مجازا ، والحقيقة فيه صفة التكوين [27]

وفي صفة الكلام

نجد للماتريدي نظرة ثاقبة في التفرقة بين الكلام والصوت ، فبينما هو يخالف المعتزلة ويثبت لله صفة قديمة هي الكلام ، ... يقرر أن ما يحفظ أو يتلى أو ينسخ ليس هو الكلام الذي هو صفة لله ، وإنما هو حكاية عنه موافقة له ، وعنده أن حقيقة الكلام في الشاهد لا تسمع على الحقيقة ولكن تسمع على سبيل الموافقة والمجاز ، وأن السمع إنما يقع على الصوت الذي يدرك به الكلام ويفهم .[28]

وعلى أية حال فإن الماتريدي يعارض القائلين بالوقف في القرآن من حيث القدم والحدوث ، لأنه يكون عندئذ وقفا عن جهل ، وحق مثله التعلم ، وهو يفرق فيه بين ما هو الأصل - كلام الله القديم - وبين ما هو دلالة على الأصل ، وهو ما يحفظ أو يتلى أو ينسخ .

ويرى الدكتور المغربي أن ما يتحدث عنه الماتريدي هنا هو الكلام النفسي القائم بذات المتكلم والذي يعبر عنه بالكتابة والألفاظ [29]، والذي قال به الإمام الأشعري ، ولكني أرى للماتريدي رأيا متميزا عندما ذهب إلى أن

---

[27] المغربي ص ١٧٨ – ١٨٩ – نقلا عن التوحيد ص ٤٨ – ٧٥ – ١٠٨ – ١٣٨

[28] المغربي ص ١٩٧ نقلا عن تأويلات أهل السنة للماتريدي ج١ ص ٧٣٨- ٧٣٩ – ١٠٢٦

[29] المغربي ص ١٩٦ – ٢٠٠ – ٢٠٣

إطلاق الكلام على الألفاظ المسموعة إنما هو من باب المجاز ، وهو يمكنه أن يتوقف عند ذلك دون النص على ما يسمى الكلام النفسي بمشكلاته من حيث القدم والحدوث .

الماتريدي والمتشابه من الصفات :

يذهب الماتريدي إلى أن ما جاء من نسبة اليد لله ، لا يفهم منه الجارحة ، وما جاء عن الاستواء على العرش لا يفهم منه ما يفهم من استواء الخلق لأنه بريء عن مشابهة الخلق ، وما جاء عن المجيء لايفهم منه ما يفهم من مجيء الأجسام لأنه تعالى لا يوصف بالجسمية ، والمراد منه يجب أن يتوقف فيه .

وينفي عن الله تعالى الحالات الانفعالية ، فلا يصح أن يفهم انفعال من إضافة المكر والخداع والاستهزاء ، ويقرر أن الله لا يوصف بالاتصال بالأشياء ولا الانفعال بها ، ولا بالحلول فيها ، ولا بالخروج منها من جهة المسافة ... لأن الله تعالى كان ولم يكن شيء غيره

ويصنف الماتريدي إضافة الأشياء إلى الله على نوعين :

فإما إضافة كلية فتخرج مخرج الوصف لله تعالى بالعلوم والرفعة والتعظيم مثل قوله تعالى (له ملك السماوات والأرض)

وإما إضافة الخاص من الأشياء فتخرج مخرج الاختصاص والتعظيم لذلك الخاص على جنسه مثل قوله تعالى (ناقة الله) .

ومن هنا تكون إضافة المكان إلى الله لا تعني الوصف له بالمكان .[30]

ويستدل الماتريدي على أنه لايجوز القول بمكان في حق الله تعالى لأنه تعالى كان ولا مكان ، وهو الذي أنشأ الأشياء وأمسك كليتها لا بمكان يتعلى عن الحاجة إلى مكان ، ويتعالى عن الوصف بما عليه العالم بجزئياته في المكان ، فلو كان الله في مكان لكان مثل الجزئيات من العالم ، ولما كان العالم بكليته في لا مكان فمن أقامه على ذلك أحق وأولى .

وهذه نظرة للماتريدي متميزة فيما أعلم .

وله نظرة متميزة أيضا وهو يبطل القول بالكون على العرش بمعنى الاعتلاء المكاني إذ يستدل على ذلك فيما يستدل بأن كل ملك في الشاهد يتخذ لنفسه عرشا لا ليجعل ذلك مسكنا أو مقعدا ، فإذا لم يتوهم من الخلق أنهم يتخذون ذلك لمقاعدهم ومجالسهم فلا نتوهم ذلك من الله من باب أولى .

وإذ ينفي الماتريدي أن يكون المراد بالاستواء الفوقية المكانية يورد عبارات أخرى ذات معان لا تتضمن التشبيه ، ويقبل فيها عادة تفسير الاستواء بمعنى الاستيلاء أو التمام أو العلو أو القصد مثل قولهم : " استوى فلان على كوره "، أي استولى عليها ، والعلو في مثل قوله تعالى (فإذا استويت

---

[30] المغربي ص ٢١٤ – ٢٢٨ نقلا عن التوحيد ص ٦٨ – ٦٩ ، ٨٠ ، ١١٩ ، وتأويلات أهل السنة ج١ ص ١٢ ، ٤٣٤، ٦٥٤ ، ج٢ ١٢٠ ، ج ٣ ص ٢٤٣، ٣٦٩

على الفلك) والتمام في مثل قوله تعالى (ولما بلغ أشده واستوى) والقصد في مثل قوله تعالى (ثم استوى إلى السماء) ، أما من ناحية استعمال حرف" على "فهو يذكر أنها من حروف الجر التي يوضع بعضها موضع بعض ، كقوله تعالى " إذا اكتالوا على الناس " فالمعنى عن الناس .

ويبين الماتريدي رأيه بوضوح في : أنه ثبت بالتتريل القول بأنه استوى على العرش ، وقد لزم القول بأنه ليس كمثله شيء ، وتم الاتفاق على ألا يقدر كلامه بما عرف من كلام الخلق ، ولكن بما يليق به ، وبما يوجبه حق الربوبية ، فكذلك في الاستواء ، ثم يلزم تسليم المراد لما عنده إذ لم يبينه لنا ، وقد ثبت نفي ما يفهم من غيره .[31]

أفعال الله وأفعال العباد :

يقرر الماتريدي أن فعل الله يتم باختيار ، ويبطل القول بوجوب الأصلح على الله ، وينفي عنه أن يخلق بعلة ، ويؤكد في نفس الوقت الحكمة في فعله تعالى ، تفضلا لا وجوبا ، ويرى عدم جواز الخلف في الوعد والوعيد معا .[32]

[31] المغربي ص ٢٢٩ – ٣٣٣ نقلا من التوحيد ٦٩ – ٧٣- ٧٤ ، وتأويلات أهل السنة ج١ ص ٦٤٩ – ٦٥٠ ، ج ٣ ص ١١٢

[32] المغربي ص ٣٣٦ – ٢٤٥ نقلا عن التوحيد ص ٣٦٠ وتأويلات أهل السنة ج١ ص ٢٨١

أما عن أفعال العباد فيسندها إليهم بدليل السمع في قوله تعالى " اعملوا ما شئتم " وبدليل العقل الذي يحكم بقبح إضافة فعل المعصية إلى الله ، وبحكم الضرورة التي يعلم بها كل واحد من نفسه أنه مختار في فعله .

لكن هذا لا يعني ما ذهب إليه المعتزلة في خلق العبد لأفعاله ، إذ هي تضاف إلى الله بالخلق ، وتضاف إلى العبد على سبيل الكسب .

والماتريدي يجعل الكسب قدرة للعبد ، وهي قدرة غير مستقلة عن قدرة الله ، وتوجد مقارنة للفعل ، وهي عرض والعرض لا يبقى وقتين [٣٣]

الحسن والقبح بين العقل والشرع :

يقسم الماتريدي الحسن والقبح إلى ما حسن وقبح في الطبع ، وإن لم يكن في نفسه حسنا ، كالتلذذ والتشهي بالطبع .

وإلى ما حسن في العقل ، إذ هو لا يحسن إلا ما ثبت حسنه في نفسه ، والعقل لا ينفر إلا عما هو قبيح في نفسه .

وما حسن في العقل ثابت لا يتغير من حال إلى حال .

والحسن لنفسه والحق واحد .

والعقل الذي هو مناط التكليف يدرك الحسن والقبح في الأفعال ، والسمع قد جاء موافقا له ، فلا تعارض بين السمع والعقل .

لكن : هل يوجب العقل حكما تكليفيا قبل ورود السمع ؟

---

[٣٣] المغربي ص ٢٥٣ – ٢٥٤ ، ٢٧٨ – ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٩٧ نقلا عن التوحيد ٢٢٥ – ٢٢٧ ، ٢٥٦ ، ٢٥٨

هنا يرى الماتريدي أن ما يوجبه العقل في معرفة الله حجة على الناس ولو لم يبعث الله رسولا ، ويرى أن المقصود بالتعذيب في قوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) : عذاب الاستئصال في الدنيا .وهو من ثم يذهب إلى وجوب معرفة الله وشكره بالعقل كالمعتزلة.

وقد خالفه في ذلك أئمة بخارى من الحنفية ، وقالوا في هذا بمذهب الأشاعرة .

ويذهب الماتريدية باتفاق إلى أن هناك فرقا دقيقا بين رأي الماتريدية والمعتزلة في الوجوب العقلي ، فعند المعتزلة : الموجب العقل . وعند الماتريدية : الموجب الله ، بواسطة العقل الذي هو آلة لوجوب المعرفة [٣٤]

بين الأشعري والماتريدي :

يحاول أتباع الماتريدي - كما يقول الدكتور علي عبد الفتاح المغربي في دراسته المتميزة - أن يجعلوا له ميزة السبق على الأشعري في التعبير عن مذهب أهل السنة ونصرته ، ويضع أمامنا جملة من الحقائق :

أن المدة التي قضاها الأشعري في الاعتزال بلغت أربعين سنة ، بينما الماتريدي لم يعرف عنه أنه كان على غير مذهب أهل السنة منذ نشأته .

ويرجح أن أحدا منهما لم يلتق بالآخر ، حيث عاش الماتريدي في سمرقند في أقصى الشرق من الدولة الإسلامية ، لم يعرف عنه أنه غادرها إلى

[٣٤] المغربي ص ٣٠١ – ٣٠٥ نقلا عن التوحيد ص١٧٨ ، ٢٢٣- ٢٢٤ ، وتأويلات أهل السنة ج ١ ص ٢٠٣ ، ٤٤٤

مكان آخر إلى أن توفي بها ، بينما الأشعري قد ولد بالبصرة ، لم يغادرها إلى غير بغداد حيث عاش وتوفي بها .

كذلك فإنه من المستبعد أن يكون أحدهما على علم بآراء الآخر ، حيث لم تنتشر آراؤهما إلا بعد وفاتهما ، على يد أتباعهما : فلقد انتشر مذهب الأشعري في العراق نحو عام ٣٨٠ هـ ، أي بعد وفاة الماتريدي بنحو خمسين عاما ، وكذلك انحصرت آراء الماتريدي في موطنه في بلاد ما وراء النهر . [٣٥]

---

[٣٥] المغربي ص ٤٢٣ – ٤٢٤ مع الرجوع إلى البزدوي في أصول الدين ص ٧٠، والبياضي في إشارات المرام ص ٢٣

الإمام أبوجعفر الطحاوي :

هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك الأزدي الطحـــاوي الفقيه الحنفي

وهو ينسب إلى قرية (طحا) من صعيد مصر .

كان شافعيا ، ثم تحول إلى الحنفية ،وانتهت إليه رئاستها في مصر .

ولد عام ٢٣٨ وتوفي عام ٣٢٢ هـــ .

له كتب : منها : أحكام القرآن واختلاف العلماء ، ومعـــاني الآثـــار ، والشروط ، وله تاريخ كبير .

وله رسالته الشهيرة في العقيدة (بيان أهل السنة) والمعروفة باسم (العقيد الطحاوية) ذكرها ابن النديم في الفهرست ، و لم يذكرها ابن خلكـــان في وفيات الأعيان [٣٦]

ومن أبرز ما جاء في رسالته نصحه بالاقتصاد في بحث العقيدة ، إذ يقول : (لا يثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام ، فمن رام علـم ما حظر عنه علمه ، و لم يقنع بالتسليم ، فهو قد حجبه مراؤه عن خـلص التوحيد ، وصافي المعرفة ، وصحيح الإيمان . فيتذبذب بين الكفر والإيمـان والتصديق ، والتكذيب والإقرار والإنكار ، موسوسا ، تائها ، شـــاكا ، زائغا، لا مؤمنا مصدقا ، ولا جاحدا مكذبا .)

---

[٣٦] أنظر وفيات الأعيان لابن خلكان ج١ ص ٢٣، والفهرست لابن النديم ص ٢٩٢

وكذلك يقول في المنع من الغوص وراء معنى القدر ، والتعمق والنظـــر في ذلك ذريعة الخذلان ، وسلم الحرمان ، فالحذر كل الحذر من ذلك نظرا ، وفكرا ، ووسوسة)

ثم يصف هذا المنهج بأنه : (درجة الراسخين في العلم ؛ لأن العلم علمـان :علم في الحق موجود ، وعلم في الخلق مفقود ، فإنكار العلم الموجـــود كفر ، وادعاء العلم المفقود كفر ، ولا يصح الإيمان إلا بقبـــول العلـــم الموجود ، وترك العلم المفقود)

ولو أضفنا نحن إلى هذا البيان مقياس العلم العملي لكان في جملته تعبـــيرا واضحا قويا عن الأصول الثلاثة التي ذكرناها في بداية الكلام عن هـــدي الرسول صلى الله عليه وسلم

ومن نافلة القول أن نذكر أن الإمام الطحاوي يذهب مذهب أهل الســنة في عدم تكفير أهل الكبائر من أهل القبلة ، وعدم الخروج على ولاة الأمر وإن جاروا .[٣٧]

الإمام أبو القاسم السمرقندي

هو أبو القاسم إسحاق بن محمد بن الحكيم السمرقندي .

تولى القضاء بسمرقند زمانا طويلا ، وكان كثير الاشتغال بمسائل علــــم الكلام ، وهو من تلاميذ أبي منصور الماتريدي ، توفي يوم ١٠ من المحـــرم

---

[٣٧] أنظر بيان أهل السنة ص ٧ – ١٢

عام ٣٤٥ ، ويقول الشيخ الكوثري في تحقيقه لرسالة العالم والمتعلم لأبي حنيفة إنه توفي عام ٣٣٢ في بعض الروايات .

له رسالة في (بيان أن الإيمان جزء من العمل) نشرت في مجموعة باستامبول عام ١٢٨٨ هـ عن نسخة في قولة ١ : ١٨٦

وله كتاب الرد على أصحاب الهوى المسمى (كتاب السواد الأعظم على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان) وهو من أقدم ما نشر مختصرا لمذهب الماتريدية في علم الكلام ، قرر فيه أن المؤمن لا يدخل ضمن السواد الأعظم - وهو مصطلح مستمد من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الفرقة الناجية في بعض ما روي من حديث الفرق - إلا إذا جمع اثنتين وستين عقيدة ، ثم ذكرها بالتفصيل مبينا ما يحترز من المذاهب الضالة .[٣٨]

وفي تحليل هذه العقائد كما وردت في هذا الكتاب نجدها قد توزعت على عدد يتناول المسائل الآتية :

أربع عشرة مسألة في السمعيات ، وإحدى عشرة مسألة في الفروع العملية ، وثمان في الإيمان ، وثمان في الصفات ، وست في القدر وأفعال العباد ، وست في الصحابة ، وثلاث في الإمامة ، واثنتين في خلق القرآن ، ومسألة في النبوة .

---

[٣٨] أنظر كتاب (أبو منصور الماتريدي) للدكتور بلقاسم الغالي ، وتحقيق الشيخ الكوثري على رسالة العالم والمتعلم ص ٤ ، وتاريخ الأدب العربي للمستشرق بروكلمان ج ٣ ص ٢٦٧ ، وكشف الظنون لحاجي خليفة ص ١٠٠٨

وهي مسائل تضم طائفة متنوعة :

من الأمور النظرية مثل : (أن يرى أن أفعال العبـــاد مخلوقـــة لله) و(أن الجنة والنار مخلوقتان لا تفنيان) و (أن يعلم أن ما كتب في المصحف هو قرآن ، وهو كلام الله تعالى ، وغير مخلوق حقيقة) ممـــا يعتـــبر منكـــره مبتدعا .

ومن الأمور العملية مثل (أن يصلي خلف كل بر وفـــاجر) ، و (أن يشهد للعشرة أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم بالجنـــة) ومنكـــره مبتدع أيضا .

وبالرغم من أن عنوان الكتاب في استناده إلى حديث الرسول صلـــى الله عليه وسلم يوحي بأن من لم يعتقد بالمسائل الاثنتين والستين الـــتي وردت فيه هو من الفرقة الهالكة -بمقتضى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، فهو إذن كافر - إلا أن أبا القاسم أورد في تلك المسائل كثيرا ممـــا لا دليل عليه صريحا في القرآن والسنة فلا يكفر منكره ، والمؤلـــف نفســه ينسب بعض هؤلاء إلى البدعة لا إلى الكفر ، فلا يستقيم له إطلاق وصف كتابه بأنه يضم عقائد السواد الأعظم التي يهلك منكرها إلا على ســبيل التغليب ، أو على عدم الأخذ بالمفهوم .

الإمام أبو الليث السمرقندي :

هو الإمام الفقيه أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السـمرقندي ، المعروف بإمام الهدى ، توفي عام ٣٧٣ هـ وقيل ٣٧٥ .

ويرى الشيخ الكوثري أن أبا الليث هو صاحب الشرح المنسوب خطـأ للإمام الماتريدي لكتاب الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة .

وله كتاب باسم (مسائل أبي الليث السمرقندي) يقع في ست عشـرة صفحة ، شرحها محمد نووي وطبع بالمطبعة الخيرية بمصر عـام ١٣٢٩ هـ[٣٩]

وقد لخص في هذا الكتاب عقائد المسلم - كما هي في مذهب الماتريديـة - مرتبة على منوال ماجاء في الحديث النبوي : الإيمان بالله ، وملائكتـه ، وكتبه ورسله ، واليوم الآخر ، والقدر خيره وشره .

فإذا رجعنا إلى شرح الفقه الأكبر الذي نسب إليه [٤٠]بعد أن كان ينسـب خطأ إلى أبي منصور الماتريدي : يمكن أن نسجل أهم مسائله فيما يأتي :

أبو الليث والمنهج :

بأي شيء يعرف الله ؟

---

[٣٩] أنظر تحقيق الشيخ الكوثري على كتاب الفقه الأبسط ، وهو رواية أبي مطيع عن أبي حنيفة ، سمي بالأبسط ، تمييزا له عن رواية أخرى عن حماد بن أبي حنيفة عن أبيه

[٤٠] ذهب إلى ذلك كل من الشيخ الكوثري ، والشيخ محمد أبوزهرة . والنسخة التي رجعنا إليها هنا بمكتبة الأزهر طبع مطبعة بمجلس دائرة المعارف النظامية بالهند بحيدر أباد عام ١٣٢١ هـ

هكذا يتساءل أبو الليث ، ثم يرد مخالفا المعتزلة في قولهم يعرف بالعقل ، والأشاعرة في قولهم : إن أحدا لا يعرف الله حق معرفته ، قائلا : مذهب أهل السنة والجماعة : أن الله يعرف بتعريفه ، مستدلا بقوله تعالى (وهديناه النجدين) ، فإذا وقعت المعرفة بتعريف الله وقعت موقع الحقيقة ، وإن كنا في العبادة لا نعبده حق عبادته [41]

وفي طاقة العقل وحدوده يقول: إن العقول محدثة معرضة للعجز والضعف والتلاشي ، وهو يدرك المعقولات ، ويتوقف في غير المعقولات - مثل عذاب القبر - حتى يرد السمع ، فيتبعه إذا كان سليما غير سقيم [42]

ويشرح - في ضوء قوله تعالى (الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح) إلخ الآية - معاني الإسلام ، فيجعله - أي الإسلام - معرفة لله بلا كيف ، محلها الصدر بمنزلة المشكاة .

والإيمان فيجعله معرفة لله بالألوهية محلها القلب بمنزلة الزجاجة .

والمعرفة معرفة لله بصفاته محلها الفؤاد داخل القلب بمنزلة المصباح .

والتوحيد معرفة لله بالوحدانية محلها السر داخل الفؤاد ، بمنزلة الشجرة .

وهو -أي الفؤاد - موضع لأنوار الهداية ، ولا صنع للعبد فيه سوى أن الله تعالى إذا أراد أن يهدي عبده الضال يلقي نوره فيه فيتلألأ [43]

---

[41] شرح الفقه الكبر ص ٣١- ٣٢

[42] ثرح الفقه الأكبر ص ١٩

[43] شرح الفقه الكبر ص ٧

فمن استيقن هذا وأقر به فهو مؤمن : لأن الإيمان إقرار باللسان وتصديق بالجنان .....

وهذا يعني عنده : أن الإيمان بالتقليد صحيح خلافا للمعتزلة والأشاعرة ، وأن العمل ليس من حقيقة الإيمان .

أفعال العباد

يقول أبو الليث : المذهب الصحيح أن للعبد فعلا حقيقة لا مجازا ، ثم يبين أن أبا حنيفة توسط بين القدرية والجبرية ، إذ جعل الخلق فعل الله وهو إحداث الاستطاعة في العبد واستعمال الطاعة المحدثة فعل العبد حقيقة لا مجازا ، وباين ما ذهب إليه الأشاعرة بعد من أن الاستطاعة التي تصلح للخير لا تصلح للشر ، وقال : هذا قريب من الجبر ، بل هو الجبر بعينه .

وهو يرى شرحا لمذهب أبي حنيفة أن هذه الاستطاعة التي يعمل بها العبد المعصية هي بعينها تصلح لعمل الطاعة ، ومع ذلك يرفض القول بتنويع المشيئة الإلهية إلى نوعين : مشيئة الجبر ، ومشيئة التفويض ، ويقرر أن مشيئة التفويض تجعل العباد معذورين في ارتكاب المعاصي !! [٤٤] ، وفي الحقيقة لا يظهر لنا الفرق بين مشيئة التفويض هذه وبين الاستطاعة التي تصلح للمعصية كما تصلح للطاعة .

---

[٤٤] شرح الفقه الأكبر ص ٩ – ١٢

أبو الليث والصفات :

يرفض أبو الليث القول بأن الصفات واحدة ، لما في ذلك من تعطيل الصفات وفقا لما يلزم على مذهب المعتزلة ، كما يرفض القول بأنها متغايرة لما في ذلك من المغايرة بين الذات والصفات ، وفقا لما يلزم على مذهب المعتزلة والأشاعرة معا في جعلهم صفات الفعل محدثة ، ويقرر أن صفات الله لا هي هو ولا هي غيره سواء كانت من صفات الذات أو من صفات الفعل [٤٥].

ومن الواضح أن ما ذكره عن الأشاعرة والمعتزلة هنا بالنظر إلى ما عرف عنهم بعده غير دقيق .

صفة الكلام

وهو يقرر ما يقرره مشايخ سمرقند من أن الله متصف بالكلام أزلا ، وأن القرآن كلام الله غير مخلوق ، ولكن لا يقع على الحروف ، والهجاء ، والكون) وأن المكتوب في المصاحف هو كلام الله (ولكن الحروف والهجاء والأكوان والصوت كلها مخلوقة ، وكلام الله تعالى لا صوت فيه ولا نغمة ولا حروف ولا هجاء) [٤٦]

---

[٤٥] شرح الفه الكبير ص ٢٠

[٤٦] شرح الفقه الأكبر ص ٢٢- ٢٣

الاستواء على العرش واليد والعين :

ويقرر (مذهب أهل السنة والجماعة : أن الله تعالى على العـــرش علـــو عظمة وربوبية لا علو مكان ومسافة) ويذهـــب إلى ضـــرورة تـــأويل الاستواء على العرش ،فيؤوله تارة بأنه استواء المملكة ، وتارة بأن المـــراد منه " استوى فعل التخليق على عرشه "

وفي اليد يذهب إلى أنها (صفة وصف بها تعالى نفسه ، ونؤمـــن بهـــا ، وبجميع أوصافه ، وبتأويل اليد وغيرها من الوجه والعين والقدم ، وهـــو القدرة والقوة) [٤٧]

الإمام أبو المعين النسفي :

هو الإمام الأجل رئيس أهل السنة والجماعة سيف الحق والدين أبو المعـين النسفي المتوفى عام ٥٠٨ هـــ

ولأبي المعين كتاب (التبصرة) على مذهب الماتريدية ، وهو أحـــد رواة كتاب (الفقه الأبسط لأبي حنيفة) وله كتاب (بحر الكلام) [٤٨]

وهو يقرر أن (كل بالغ يجب عليه بعقله أن يستدل بأن للعالم صانعـــا ... غير أن من لم يبلغه الوحي لا يكون معذورا) [٤٩]

---

[٤٧] شرح الفقه الأكبر ص ١٧ – ١٨

[٤٨] أنظر المحقق لكتاب " بحر الكلام " بمكتبة الأزهر ، طبع مطبعة كردستان العلمية بالقاهرة عام ١٣٢٩ —

[٤٩] بحر الكلام ص ٥– ٦ ، ١٤

ويرى أنه لا يصح الاستثناء في قول أحدهم أنا مؤمن ، لأن الاستثناء هنا يرفع عقد الإيمان فيكون كافرا ، وأن عدم الاستثناء هو بحسب الحال فلا يكون حكما على الله بحسب المستقبل [50]

صفات الله وخلق الأفعال:

ويقرر أن صفات الله تعالى قديمة : سواء صفات الذات ، أو صفات الفعل [51] كما يقرر أن الاسم عين المسمى ، ولو لم يكن كذلك لكانت عبادتنا لـ (الله) عبادة لغير الله ![52] ولا يجوز أن يوصف الله تعالى بالمجيء والذهاب ، ويؤول ما أفهم ذلك .[53]

وفي الإيمان بالقضاء والقدر يبين أبو المعين : أن تعذيب الله للعصاة لا يعني أن فيه شيئا من الظلم ، لأن (العبد مخير ، مستطيع ، والقضاء لا يجبرهم على المعصية ، كالعلم)

وفي خلق الأفعال يبين (أن الله تعالى يخلق الحركة والقوة في نفس العبد ، والعبد مستطيع باستطاعة نفسه ومشيئته ، ولا تنسب الحركة والقوة إلى الله تعالى ، وإن كان بقضائه ومشيئته)

---

[50] بحر الكلام ص ٤٣

[51] بحر الكلام ص ١٦ – ١٨

[52] بحر الكلام ص ٣٧ – ٣٨

[53] بحر الكلام ص ٢٣ – ٢٤

وهذه (الاستطاعة من الله تعالى إلى العبد وقت الفعل ، مقارنة للفعل ، لا مقدمة ، ولا مؤخرة)

والعبد يستحق الثواب والعقاب بالجهد والقصد والاكتساب (فمتى وجد منه الجهد والقصد والاكتساب يحصل له القوة ، والاستطاعة من الله تعالى مقارنة للفعل ، يستحق الثواب والعقاب بفعل نفسه ، فهو إنما استحق الثواب والعقاب بالجهد والقصد والاكتساب ، وذلك من فعل العبد وصفاته) [٥٤]

الإمام البياضي :

هو كمال الدين أحمد بن حسام الدين حسن بن سنان الدين يوسف البياضي الرومي الحنفي المشهور بباض زادة توفي عام ١٠٩٨هـ

له كتاب إشارات المرام في عبارات الإمام ، لخص فيه أوجه الخلاف بين الأشعري والماتريدي ، ونقل نصه الزبيدي في شرح الإحياء ، وله طبعة بتحقيق الشيخ يوسف عبد الرازق ، طبعة الحلبي عام ١٩٤٩ م

وسوف نستمد من كتابه أهم معالم المقارنة بين الماتريدية والأشاعرة ، حيث يؤكد على وقوع الخلاف بين الإمامين ، لاكما ذهب إليه الشيخ

[٥٤] بحر الكلام ص ٨ – ١٣

الكوثري من أن (غالب ما وقع بين الإمامين من الخلاف من قبيل الخلاف اللفظي) [55]

يقول الإمام البياضي : (وما قيل إن معظم خلافه من الخلافيات اللفظية وهم ، بل معنوي ، لكنه في التفاريع التي لايجري في خلافها التبديع ولأن الماتريدي مفصل لمذهب الإمام [أبي حنيفة] وأصحابه المظهرين قبل الأشعري لمذهب أهل السنة) [56]

مختصر خلافيات الماتريدية والأشاعرة كما يصورها البياضي :

(١) في صفة التكوين

يذهب الماتريدية إلى (أن صفة الفعل حقيقية ، وليست عبارة عن تعلق القدرة والإرادة .

وأن صفات الأفعال من التخليق والإنشاء والإبداع وغير ذلك راجعة إلى صفة أزلية قائمة بالذات ، هي الفعل والتكوين العام ، بمعنى مبدأ الإضافة التي هي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود ، لا صفات متعددة كما ذهب إليه البعض ، ولا عين الإضافة كما ظن .

وإليه أشار الإمام [أبو حنيفة] بعنوان " الصفة الفعلية " وفيما بعد بقوله " والفعل صفته في الأزل " ، فإن عدم كون الإخراج صفة أزلية حقيقية من مسلمات العقول .

[55] أنظر تحقيقه على كتاب " تبيين كذب المفتري على الإمام أبي الحسن الأشعري " لابن عساكر ص ١٩

[56] إشارات المرام ص ٢٣

وإليه أشار الإمام أبومنصور الماتريدي بقوله " إذا أطلق الوصف له تعالى بما يوصف به من الفعل ونحوه يلزم الوصف به في الأزل ، فيوصف به لمعنى قائم بذاته قبل وجود الخلق كمخا في البرهان الساطع .) ثم يذكر البياضي أن ممن ذكر ذلك وأشار إليه : الإمام أبو الحسن الرستغفني في الإرشاد ، والإمام أبو المعين النسفي في التبصرة ، والإمام عطاء بن علي الجوجزاني في شرح الفقه الأبسط ، والعلامة صدر الشريعة في التعديل ، وعبد الله بن سعيد القطان ، والحارث المحاسبي ، وغيرهم .[٥٧]

وهذا مخالف لما ذهب إليه الأشعري في صفات الفعل أنها ترجع لأمور اعتبارية ، او لماسماه البياضي الإضافات .

(٢) في صفة البقاء :

يبين البياضي : ما ذهب إليه الماتريدية من كون صفة البقاء ليست وجودية خلافا لما قرره الأشعري وبعض أتباعه ، ويذكر أن الباقلاني وإمام الحرمين وكثير من الأشاعرة خالفوا الأشعري ، وذهبوا إلى أن البقاء ليس أمرا زائدا على الوجود ، ,إنما هو استمراره .[٥٨]

(٣) أن السمع بلا جارحة صفة غير العلم عند الماتريدية ، وكذا البصر ، واختاره إمام الحرمين ،والرازي وكثير من الأشاعرة

(٤) أن إدراك الشم والذوق واللمس ليس صفة غير العلم عند الماتريدية

(٥) أن الإحساس بالشيء بإحدى الحواس ليس هو العلم به بل آلته

---

[٥٧] إشارات المرام ص ٢١٢ - ٢١٣

[٥٨] إشارات المرام ص ١٢٣

(٦) أن العلم ببعض الضروريات ليس هو العقل ، واختاره كثير منـــهم ، أي من الأشاعرة

(٧) أنه يجب الإيمان بوجود الله ووحدانيته وعلمه وقدرته وكلامه وإرادته وحدوث العالم ودلالة المعجزة على صدق الرسول صلى الله عليه وسـلم ، ووجوب تصديقه ، وحرمة الكفر والتكذيب به بمجرد العقـــل في مـــدة الاستدلال ، دون توقف على البعثة وبلوغ الدعوة .

(٨) أن الحسن - بمعنى استحقاق المـــدح والثـــواب - والقبـــح - بمعـــنى استحقاق الذم والعقاب - عقلي ؛ أي يعلم العقل في مـــدة الاســـتدلال حكم الصانع في الأمور العشرة المذكورة آنفا .

مخالفين بذلك الأشاعرة القائلين بأنه يعلم بالشرع .

ولا بإيجاب العقل للحسن والقبح ، ولا مطلقا ، مخالفين بذلك المعتزلة .

أما كيفية الثواب وكونه بالجنة ، وكيفية العقاب وكونه بالنار فشرعي .

(٩) وأفعاله تعالى معللة بالمصالح والحكم ، تفضلا لا وجوبا ، واختـــاره صاحب المقاصد ، وبعض الأشاعرة

(١٠) والاستطاعة قابلة للضدين على البدل . واختيار العبـــد مؤثـــر في الاتصاف دون الإيجاد ، واختاره الباقلاني ، وأبو إسحاق الاســـفراييني ، وإمام الحرمين

وتصل المسائل الخلافية إلى خمسين مسألة ؛ يستدل عليها بدلالة العبارة أو الإشارة أو الدلالة او الاقتضاء أو بمفهوم المخالفة .[٥٩]

الماتريدية بين الأشاعرة والمعتزلة :

يقارن الشيخ محمد أبو زهرة بين الماتريدية والأشـــاعرة فيقــول : (إن الأشاعرة في خط بين المعتزلة وأهل الحديث والفقه ، والماتريدية في خــط بين المعتزلة والأشاعرة) وهو في هذا يتابع الشيخ الكوثري في تقريره هذه الوسطية في الجانبين .[٦٠] ، كما نجد مثل هذا التحليل عند بعض البــاحثين المعاصرين .[٦١]

وفي دراسته القيمة يلخص الدكتور على عبد الفتاح المغربي المصادر الــتي رصدت أوجه الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية :

حيث حصر المقريزي الخلاف بينهما في بضع عشرة مسألة .

وذكر السبكي العدد نفسه ، وبعضه خلاف لفظي ، ونظم فيها قصيدة .

وذكر البياضي أن مسائل الخلاف خمسون .

---

[٥٩] أنظر إشارات المرام ص ٥٣ – ٥٧

[٦٠] تاريخ المذاهب الإسلامية للشيخ محمد أبو زهرة ص ١٦٧ – ١٦٩

[٦١] أنظر كتاب (أبو منصور الماتريدي : حياته وآراؤه العقدية) للدكتور بلقاسم الغالي ص ٦٧

وبعض من يذكر الخلاف ينتصر للماتريدية مثل الشيخ زادة في كتابه " نظم الفرائد وجمع الفوائد " ، وبعضهم ينتصر للأشاعرة مثل أبي عذبة في كتابه " الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية " [62]
وهي خلافات لا توجب تكفيرا ولا تبديعا

وبعد : فهل يقل الماتريدية عن الأشاعرة في فرض سيادة العقل على ميدان المعرفة العقدية ؟
لا نكاد نجد ما يبرر القول بذلك ، ويمكننا أن نعيد هنا القول الذي ذكرناه في مثل هذا الموضع في كلامنا عن الأشاعرة في مقام مقارنتهم بالمعتزلة :

أن الفرقتين كلتيهما – بحسب النضج الذي وصلنا إليه لم يلتزما منهجيا دائنا وموضوعيا أحيانا ـ بالأصل الأول : مبدأ محدودية العقل ، وذلك لأنهما لم يلقيا بالا لما وجه للعقل فلسفيا من نقد ، ولأنهما عولا في إغفال هذا النقد ، على ما ليس من فضائل هذا العقل النظري ، وأعني به مبدأ الضرورة العملية ، وبذلك كان إخلالهما النسبي بالأصل الثاني والثالث .

[62] المغربي ص ٤٢٥

الفصل الثالث

السلفية

لم نجد فيما استعمل فيه وصف السلفية أصلا دقيقا يرجع إليه في تعريف هذا المصطلح ، فكلمة السلف معلومة لغويا ، وهي تعني الجيل الأول ، ومن تلاهم قريبا منهم ، وفي موضوعنا فالجيل الأول ومن تلاهم هم الصحابة والتابعون ، وفي مجال التابعين لابد من الانتقاء ، خصوصا إذا علمنا أنه منذ النصف الثاني من القرن الأول كانت بذور الفرق كلها قد زرعت أو نبتت ،وإذ نقبل الحسن البصري - مثلا - بين السلف ، ولا نقبل واصل ابن عطاء ، أو عمرو بن عبيد . وإذن فنحن نخرج على المعنى اللغوي ، ولا نكتفي بالقياس الزمني .

وهذا يعني أن علينا أن نذهب إلى معنى اصطلاحي يقوم على معيار موضوعي ، لا ينحبس في زمن معين بعد أن يستخلص المعيار منه ، ليجمع أصحاب منهج خاص ، وليمنع من ليس على هذا المنهج ، وهنا تكون القيمة الموضوعية المنهجية المستخلصة هي الأساس - وليس الزمن - في تحديد المصطلح ، ومن هنا كانت المشقة في تناول الموضوع .

وقد وجدنا المعيار الموضوعي في أصفى أشكاله مقبولا في تحديد المراد من السلفية عند البعض دون البعض الآخر ممن ينتمون إلى السلفية أنفسهم : وعلى سبيل المثال فإن المعيار الذي ذكره الرازي من كونهم القائلين في المتشابهات بالقطع فيها بغير الظاهر ، والتفويض لله في المعنى المراد منها ، وعدم الخوض في تفسيرها [1]، هذا المعيار غير مقبول عند التيميين زعماء السلفية الحديثة .

ومن هنا كان ميلنا الدائم إلى عدم التوسع في استعمال المصطلح ، إن لم يكن تجنبه بالكلية ، خصوصا إذا لاحظنا أن الاقتداء بالسلف لا يقتضي الانتساب إليهم ، ولكن إلى ما انتسبوا هم إليه ، وهو الإسلام وفيه الوضوح كما أن فيه الكفاية .

ولكن في موضوع الفرق كان لابد في بعض أنحاء البحث من التعامل مع المصطلح ، وقد تعاملت معه بمصطلح خاص ، ولا مشاحة في الاصطلاح وبخاصة وقد لف الغموض جوانب الموضوع .

ومصطلحي هنا أطرحه على طريقتين بحكم الموضوع الذي أتناوله :

في الطريقة الأولى: استبدلت به ما صاغه الرسول صلى الله عليه وسلم في عبارته الشهيرة من معيار في حديث الفرق الشهير ، وهي (ما أنا عليه وأصحابي) وشرحت ذلك بنظرية الأصول الثلاثة في المدخل ، والتي

[1] أساس التقديس ص ٢٢٢ - ٢٢٨

تعاملت بها منذ بداية هذا الكتاب ، وتتبعت أطروحات الفرق جميعا مــن خلالها ،وهو اجتهاد على كل حال .

والطريقة الثانية : أتعامل فيها مع مصطلح السلفية بحكم الشـــهرة ، دون أن أحمله مغزى قيميا معينا ، ولا خلاف على أنه اشتهر أكثر ما اشـــتهر منذ وقت غير قريب في الدلالة على الحنابلة بدءا من الإمام أحمد بن حنبل ، وصعودا مع الإمام ابن تيمية ، وانتهاء بالإمام محمد بن عبد الوهـــاب ، وهذا ما أتعامل به خلا ل هذا الفصل .

الإمام أحمد بن حنبل

هو أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد بن إدريس بن عبد الله بن حيان وينتهي نسبه إلى معد بن عدنان الشيباني المروزي

ولد ببغداد عام ١٦٤ هـ ونشأ بها ، وطلب العلم من شيوخها ، وكان من أصحاب الشافعي وخواصه حتى خرج إلى مصر ، ورحل إلى الكوفة والبصرة ومكة والمدينة واليمن والشام وفارس وخراسان ، ثم عاد إلى بغداد .

ضرب في محنة القول بخلق القرآن .

توفي ضحوة نهار الجمعة لثنتي عشرة ليلة خلت من ربيع الأول عام ٢٤١ هـ ببغداد[٢] وأسلم يوم مات خلق كثيرون من النصارى واليهود والمجوس

الإمام أحمد ابن حنبل ومحنة القول بخلق القرآن :

الأمر الذي لاشك فيه أن أحمد بن حنبل رضي الله عنه ناله من محنة القول بخلق القرآن بلاء عظيم ،بدءا من عهد المأمون الذي زينت له بطانته من المعتزلة امتحان عماله وأئمة المسلمين وذوي الشأن فيهم في هذا القول ،

[٢] أنظر وفيات الأعيان ص ٢٠ ، ومناقب الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزي ص ١٣ ومابعدها

فتردد في بداية الأمر (ثم قوي عزمه على ذلك فحمل الناس عليه) عـــام ٢١٨ هـــ واتخذ قراره هذا وهو في الرقة خارج بغداد.

واستدعِيَ أحمد بن حنبل أمام صاحب شرطة بغداد فامتنع عن القول بخلق القرآن ، فتقرر مثوله بين يدي المأمون هو وصاحبه محمد بن نوح ، ولكن ورد الخبر بموت المأمون وهو في الطريق إليه ، فردا إلى بغـــداد ، ومـــات محمد بن نوح في الطريق .

ولما ولي المعتصم وكان أحمد بن أبي دؤاد - وهو رأس الفتنة - على قضاء القضاة حمله على امتحان الناس بخلق القرآن ، وكان المأمون قد أوصـــاه بذلك . وأدخل أحمد بن حنبل على المعتصم وابن أبي دؤاد لامتحانـــه ، وكان أحمد في قيوده المثقلة (فأجلس بين يدي الخليفة وكانوا هولوا عليـه ، وضربوا عنق رجلين ...) وامتحن أحمد بن حنبل ثلاثة أيام وفي الثـالث جرى تعذيبه بحضرة المعتصم ، وكاد يرق له قلب المعتصم لكن ابـن دؤاد استمر في تحريضه .واستمر سؤال الإمام أحمد وتعذيبه في وقت واحد حتى أغمي عليه وهو ممتنع عن الإجابة ويقول : ائتوني شيئا من كتاب الله عـز وجل أو سنة رسوله أقول به ، ثم خلي عنه في المجلس ، واستمر حبســه بعد ذلك ٢٨ شهرا [٣].ثم أطلقوا سراحه بعد أن استيئسوا منه .

ولما ولي الواثق أعاد المحنة على الإمام أحمد ولكنه لم يأمر بضربه ، وإنمـــا منعه من الاجتماع بالناس والتحدث والفتوى وقال له " لا تجمعن إليـــك

---

[٣] مناقب الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزي ص ٣٠٨ - ٣٢٨

أحدا ولا تساكني في بلد أنا فيه) فأقام الإمام أحمد متخفيا ، حتى مات الواثق ، فلما جاء المتوكل رفع المحنة وقرب الفقهاء والمحدثين ، وطرد المعتزلة وأخرجهم من السلطان الذي كانوا فيه .

ولم يكن أحمد وحده في التعرض لهذه الفتنة ،وإنما كان أحد الأربعة الكبار الذين صبروا على قولهم في القرآن : وهم بالإضافة إليه : محمد بن نوح الذي ضرب وتوفي في الطريق بعد وفاة المأمون ، ونعيم بن حماد الذي مات في السجن مقيدا في أيام الواثق ، وأحمد بن نصر الذي ضربت عنقه بيد الواثق عام ٢٣١ .

والسؤال الآن هو : بماذا أجاب الإمام أحمد بن حنبل ؟

فيما عدا ما ادعاه الجاحظ في الفصول المختارة [٤] واليعقوبي في الجزء الثالث من تاريخه من إجابة احمد بن حنبل بخلق القرآن فإن (المصادر العربية الأخرى نراها كلها - كما يقول الأستاذ عبد العزيز عبد الحق - مجمعة على أنه لم يجب في المحنة) [٥]

لكننا نتساءل مع ذلك ماذا كان قوله في الموضوع ؟

هنا نجد شهادة الأشعري فيما ذكره في كتابه الإبانة : أن أحمد بن حنبل سئل عن رأيه في قوم يقولون القرآن لا مخلوق ولا غير مخلوق فقال : هؤلاء قوم سوء .. الذي أعتقده وأذهب إليه أن القرآن غير مخلوق [٦]

---

[٤] ص ١٣٤

[٥] أنظر مقدمة ترجمته لكتاب (. أحمد بن حنبل) لباتون ص ١٤

[٦] الإبانة ص ٣٣

وذكر ابن الجوزي أن أحمد بن حنبل سئل : ما تقول في من يقول : القرآن كلام الله [يعني ويسكت]فقال أحمد : من لم يقل القرآن كلام الله غير مخلوق فهو كافر [٧]

ومن ناحية لفظنا بالقرآن يرى السبكي في طبقاته أن أحمد بن حنبل لم يكن ينكر هو والسلف جميعا أن لفظنا بالقرآن حادث ، وإن كان يرى الصواب في عدم الكلام في المسألة رأسا ، ما لم يدع إلى الكلام حاجة ماسة ، ويتهم السبكي من ينسبون إلى أحمد أنه يرى أن القول بأن اللفظ بالقرآن حادث هو من قول جهم وأتباعه بأنهم يريدون بذلك أن يجعلوا الأشاعرة فرقة جهمية [٨]

ويذكر أبو الفداء في كتابه " المختصر" أن إسحاق بن إبراهيم صاحب بغداد عندما سأل أحمد بن حنبل قبل أن يشخصه إلى المأمون : ما تقول في القرآن ؟ قال : كلام الله ، قال:

أمخلوق هو ؟ قال : كلام الله ولا أزيد عليها !![٩]

وقد جاء في تاريخ بغداد أن رجلا جاء إلى الحسين بن علي الكرابيسي (ت٢٤٥ وقيل ٢٤٨) وكان عالما فقيها فقال له : ما تقول في القرآن ؟ فقال الحسين الكرابيسي : كلام الله غير مخلوق ، فقال له الرجل : فما تقول في لفظي بالقرآن ؟ قال له الحسين : لفظك بالقرآن مخلوق ، فمضى

---

٧ مناقب الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزي ص ١٥٣ وما بعدها

٨ طبقات الشافعية للسبكي مخطوط ورقة ١٧٢ وانظر كتاب (أحمد بن حنبل)لباتون ص ٧٤ ، ٧٥

٩ المختصر في أخبار البشر لابن أبي الفداء ج ٢ ص ٣١

الرجل إلى أحمد بن حنبل فعرفه أن حسينا قال له : إن لفظه بالقرآن مخلوق ، فأنكر ذلك وقال هي بدعة ، فرجع الرجل إلى الحسين الكرابيسي فعرفه إنكار أحمد لذلك وقوله هذا بدعة ، فقال له الحسين : تلفظك بالقرآن غير مخلوق ، فأنكر أحمد ذلك أيضا وقال هذا بدعة أيضا ، فرجع الرجل إلى الحسين فعرفه إنكار أحمد وقوله هذا أيضا بدعة ، فقال الحسين : إيش نعمل بهذا ؟ إن قلنا مخلوق قال بدعة ، وإن قلنا غير مخلوق قال بدعة ، فبلغ ذلك أحمد فغضب له أصحابه ، فتكلموا في الحسين الكرابيسي وكانت القطيعة [10]

ومما يلقي ضوءا على ما كان يجري حول هذه المسألة أن إسحاق بن أبي إسرائيل - وكنيته إسحاق أبو يعقوب - وكان ممن سمع الحديث من سفيان بن عيينة وسمع عنه محمد بن إسماعيل البخاري وأحمد بن حنبل (ت ٢٤٥) - كان يقول مشيرا إلى دار أحمد بن حنبل : (هؤلاء الصبيان يقولون القرآن كلام الله غير مخلوق ، ألا قالوا : كلام الله وسكتوا) ، فاتهم " بالوقف " ، فدافع عن نفسه بأن قال : (لم أقل على الشك ، ولكني أسكت كما سكت القوم قبلي) .[11]

ومن هذا يظهر لنا - فيما عدا التيقن من أن أحمد بن حنبل رفض القول بأن القرآن مخلوق بالرغم مما وقع عليه من الحبس والتعذيب - أن الأقوال مضطربة ، وأنه مما أسهم في اضطراب الأقوال وعدم تحريرها دخول

---

[10] تاريخ بغداد للبغدادي ج ٨ ص ٦٤ - ٦٦

[11] تاريخ بغداد للبغدادي ج ٦ ص ٣٥٦ - ٣٦٢

الجماهير والسلطة بتوسع وقوة في هذه القضية التي من شأنها أن تبحث - إن كان لها أن تبحث أصلا - في جو علمي هادئ ، وأن المعتزلة - بالرغم مما شاع عن عقلانيتهم هم الذين ارتكبوا المحنة ودفعوا بها إلى ساحة الغوغائية ، وليت تيار ما يسميه البعض التوقف وما أرجعه أنا إلى تغليب المنهج العملي ــ الأصل الثاني الذي ذكرناه - هو الذي ساد الساحة جماهيريا وسلطويا ومذهبيا ، إذن لتجنب المسلمون محنة سوداء في تاريخهم ، امتدت إلى جرف هار في منهجهم .

وعلى كل حال فقد يلقي بعض الضوء على المسألة - فيما يختص بأحمد بن حنبل بالذات – الرأي الذي ذكره الشيخ محمد أبو زهرة من أن أحمد بن حنبل كان (يرى أن القرآن غير مخلوق ولا يوجد في كلامه ما يدل على أنه يرى أنه قديم ، ولكن وجد من قال ذلك من بعده ، وأنه يرى أن الخوض في ذلك غير جائز ، وما كان يسوغ لنفسه الخوض ، لولا أن المتوكل طلب أن يبدي رأيه ، فبين أن القرآن غير مخلوق ، لأنه لم يرد عن السلف أنهم قالوا إنه مخلوق لأنه يتعلق بأمر الله وأمر الله غير خلقه) [12]

أحمد بن حنبل والتشبيه :

يقول الإمام الرازي : اعلم أن جماعة من المعتزلة ينسبون التشبيه إلى الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله وإسحاق بن راهويه ويحيى بن معين ، وهذا خطأ.

[12] تاريخ المذاهب الإسلامية للشيخ محمد أبو زهرة ص ٤٦٥

فإنهم منـــزهون في اعتقادهم عن التشبيه والتعطيل . لكنـــهم كـــانوا لا يتكلمون في المتشابهات ، بل كانوا يقولون آمنا وصدقنا ، مع أنهم كـــانوا يجزمون بأن الله تعالى لا شبيه له ، وليس كمثله شيء ، ومعلوم أن هـــذا الاعتقاد بعيد جدا عن التشبيه [١٣]

وفي أساس التقديس يقول الرازي : نقل الشيخ الغزالي رحمه الله عن أحمـد بن حنبل رحمه الله أنه قال بالتأويل في ثلاثة أحاديث : أحدها قوله عليـــه السلام " الحجر الأسود يمين الله في الأرض " ، وثانيها قوله عليه السلام " إني لأجد نفَس الرحمن من قبل اليمن " وثالثها قوله صلى الله عليه وســلم حكاية عن ربه" أنا جليس من ذكرني " [١٤]

ويقول الدكتور محمد يوسف موسى (إنه وإن كان بعض الحنابلة الأثقيـاء وقعوا في التجسيم أو التشبيه فإن من الخطأ ما يذكره بعض المعتزلة من أن الإمام أحمد بن حنبل كان من الذاهبين هذا المذهب . إنه كان كمالك بن أنس وغيره من رجال السلف ، الذين ينزهون الله عـــن التشـــبيه وعـــن التعطيل ، ويسكتون عن الكلام في الآيات المتشابهة ، مع الجزم بـأن الله لا شبيه له ، وليس كمثله شيء) [١٥]

وهو كما قال عنه الشيخ محمد أبو زهرة : فأثبت أحمد لله تعالى كل مـــا جاء في القرآن والحديث من صفات الله ، فهو يصف الله تعالى بأنه سميـع

---

[١٣] اعتقادات فرق المسلمين والمشركين الإمام الرازي ص ٦٦

[١٤] أساس التقديس ص ١٠١

[١٥] القرآن والفلسفة للدكتور محمد يوسف موسى ص ٧٧

بصير متكلم مريد عليم خبير لطيف عزيز ليس كمثله شيء ، ويذكر كل ما وصف به الله تعالى ذاته من غير محاولة تأويل ، وكذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم . وقد روي عنه ابنه عبد الله أنه قال في أحاديث الصفات : " هذه الأحاديث نرويها كما جاءت " فهو لا يبحث عن كنه الصفات وحقيقتها ، واعتبر التأويل خروجا على السنة والقرآن إن لم يكن مستمدا من أحدهما بالنص ، وذلك لأنه يرى أن اتباع المتشابه ابتغاءٌ للفتنة ، وابتداعٌ في الإسلام ، ولذلك يقول رضي الله عنه : (صفة المؤمن إرجاء ما غاب عنه من الأمر إلى الله تعالى كما جاءت الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فيصدقها ولا يضرب لها الأمثال) [16]

وإذا عرضنا هذا المنهج على الأصول الثلاثة التي ذكرناها وجدناها متطابقة معها في محدودية العقل ، والمنهج العملي ، والقصد في الجدل .

ولا يفوتنا أن نذكر أن آفة هذه المنهجية تأتي عندما تطرح المسائل بجذافيرها وتفاصيلها وجدلياتها وسط الجماهير فيجد فيها الأغبياء ضالتهم لتعويض ما يشعرون به من ضعف ذهني عندما يتبنون منها مالا يقدرون على إدراك مراميه ، ويندفعون في إرضاء غرورهم مستعرضين ما لا يملكون من زعامة فكرية وقيادة مذهبيه ، تؤدي في النهاية إلى تحريف الفكرة الأصلية ، واختلاط العقائد ،وإحداث القلاقل ، وانفلات النظام .

---

[16] تاريخ المذاهب الإسلامية للشيخ محمد أبو زهرة ، ومناقب الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزي

وقد حدث مثل ذلك قريبا من عهد الإمام أحمد - وقد رأينا الجماهير التي التفت حوله - وذلك فيما ينقل أبو الفداء أنه في عام ٣٢٣ هـ ببغداد (عظم أمر الحنابلة على الناس ، وساروا يكبسون دور القواد والعامة ، فإن وجدوا نبيذا أراقوه ، وإن وجدوا مغنية ضربوها ، وكسروا آلة الغناء ، واعترضوا في البيع والشراء ، وفي مشي الرجال مع الصبيان ونحو ذلك .

فنهاهم صاحب الشرطة عن ذلك ، وأمر ألا يصلي منهم إمام إلا إذا جهر ببسم الله الرحمن الرحيم ، فلم يفد فيهم ذلك شيئا ، فكتب الراضي توقيفا ينهاهم فيه ، ويوبخهم باعتقاد التشبيه ، ومما جاء فيه قوله :

إنكم تارة تزعمون أن صورة وجوهكم القبيحة السمجة على مثال رب العالمين ، وهيئتكم على هيئته ، وتذكرون له الشعر القطط ، والصعود إلى السماء والنزول .... إلخ ، وفي آخره يقول : إن أمير المؤمنين ،يقسم قسما عظيما لئن لم تنتهوا ليستعملن السيوف في رقابكم ، والنار في منازلكم ومحالّكم) [17]

ولو تم تحييد الأغبياء في مجالس العلماء لما حدثت المأساة ، وما أشبه الليلة بالبارحة .

---

[17] المختصر في أخبار البشر لابن أبي الفداء ج ٢ ص ٨٢

تقويم عام لاتجاه النظر العقلي عند بعض الأئمة حول عصر الإمام أحمد :

لاشك أننا هنا نجد بذورا كامنة لاتجاهات مختلفة .

فالإمام أبو حنيفة رضي الله عنه يقرر أننا نعرف الرسول من قبل الله ، وأن هذه المعرفة تكون بنور يقذفه الله في القلب ، [18] وهذه إشارة إلى محدودية العقل البشري وهو الأصل الأول الذي ذكرناه .

والإمام مالك رضي الله عنه إذ يقول (الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة) يرسم منهجا في النظر في العقائد يتميز بالتوقف ، كما يتميز أيضا بصرف المعنى الظاهر ، ويلتقي مع الأصول الثلاثة التي ذكرناها .

والإمام الشافعي رضي الله عنه يقول عمن لم تبلغه الدعوة (لا يجوز قتالهم ، ما لم تعرض الدعوة عليهم ، ولا يجب عليهم أن يسلموا من قبل العقل ، لأنه آلة وليس بموجب ، والموجب هو الله تعالى) [19]

وقد قرأنا آنفا مقالة الإمام أحمد بن حنبل (صفة المؤمن إرجاء ما غاب عنه من الأمر لله تعالى)

---

[18] العالم والمتعلم لإمام أبي حنيفة ص ٣٢

[19] مفيد العلوم ومبيد الهموم للخوارزمي ج ١ ص ٨٥

وهذا يصب جميعه في محدودية العقل ، وفي الأصول الثلاثة بوجه عام .

ويقول إمام الشافعية في وقته أبو العباس بن سريج رحمه الله تعالى (وفي الآي المتشابهة في القرآن أن نقبلها ولا نردها ، ولا نتأولها بتأويل المخالفين ، ولا نحملها على تشبيه المشبهين ، ولا نزيد عليها ولا ننقص ، ولا نفسرها ، ولا نكيفها ، ولا نترجم عن صفاته بلغة غير العربية ، ولا نشير إليها بخواطر القلوب ولا بحركات الجوارح) [٢٠]

ويقول أبو عبد الله محمد بن إبراهيم البوشنجي (ت ٢٩٠) لمن سألوه عن الإيمان : أن يلزموا القصد ، والاتباع ، وأن يجعلوا الأصول التي نزل بها القرآن غايات للعقول ، ولا يجعلوا العقول غايات للأصول ، ويبين أن نهايات هذه المسائل لا تبلغ أبدا (فإن دون كل بيان بيانا ، وفوق كل متعلق غامض ، متعلق أغمض منه) ، وذكر أن الله منع الأنبياء أنفسهم من السؤال عن كثير من الأشياء (إذ فوق ما سألوا آيات لا يوقف على منتهاها ، فلم يكن يجب - أن لو كان ذلك كذلك - إيمان على أحد ، حتى يبلغ من غاية المعرفة بأمر الله ما أحاط به علم الله) .

ويقول أبو محمد الخطابي في رسالته " الغنية عن الكلام " (إننا لا ننكر أدلة العقول ، والتوصل بها إلى المعارف ، ولكننا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها .. على حدوث العالم وإثبات الصانع ، ونرغب عنها إلى ما

---

[٢٠] اجتماع الجيوش الإسلامية لابن قيم الجوزية ص ٦٤

هو أوضح بيانا ، وإنما هو الشيء أخذتموه عن الفلاسفة وتابعتموهم عليه)[21]

وهذا يعني التطابق مع الأصول الثلاثة التي ذكرناها : محدودية العقل البشري ،وهي قضية انتهى إليها أفذاذ الفلاسفة في نهاية المطاف ، والانصراف عما لا يترتب عليه عمل كنتيجة لطبيعة الصياغة التي تم صوغ العقل البشري عليها في مهمته على الأرض ، والقصد في الجدل نتيجة للأصلين السابقين .

[21] صون المنطق للسيوطي ص ٦٩ – ٧٢ ، ص ٩١ وما بعدها

الإمام ابن تيمية

هو الإمام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن الإمام مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن أبي محمد بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد بن الخضر بن علي بن عبد الله بن تيمية الحراني .

ولد بحران في اليوم العاشر من ربيع الأول عام ٦٦١ هـ ثم هاجر به والده إلى دمشق عند ما أغار التتار على بلاد الإسلام عام ٦٦٧ هـ واستقر به المقام هناك ، عاش حياة حافلة بالاشتغال بالعلم والفتوى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والكفاح ضد خصومه ، وحوكم بسبب آرائه وسجن ، وتوفي في ٢٠ شوال عام ٧٢٨ هـ [١]

الإمام ابن تيمية ومسألة الصفات :

أسس الإمام ابن تيمية مذهبه في الصفات - وفقا لما يذهب إليه الأستاذ الدكتور محمد خليل هراس في دراسته القيمة بعنوان (الإمام ابن تيمية السلفي) المنشور عام ١٩٥٢ على ثلاث قواعد :

---

[١] أنظر "العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية " للحافظ أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي طبعة أنصار السنة المحمدية عام ١٩٣٨ بتحقيق الشيخ محمد حامد الفقي، و "البداية والنهاية " لابن كثير

الأولى : أن كل ما أثبته الله لنفسه أو أثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم من صفات يجب إثباته .

وما صرح الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم بنفيه يجب نفيه .

وما لم يصرح الشرع لا بنفيه ولا بإثباته يجب استفسار قائله ؛فإن أراد به معنى صحيحا موافقا لما أثبته الشرع قبل ،وإن كان مما نفاه الشرع وجب رده .

وإنْ كان اللفظ قد أثبت به حق وباطل ،أو نفي به حق وباطل ،أو كان مجملا يراد به حق وباطل ،وصاحبه أراد به بعضها ولكن عند الإطلاق يوهم الناسَ أو يفهمهم ما أراد وغير ما أراد فهذه الألفاظ لا يطلق إثباتها ولا نفيها .[٢]

ويمثل الإمام ابن تيمية بالألفاظ التي تنازع فيها من ابتدعها من المتأخرين مثل لفظ الجوهر والمتحيز والجهة ونحو ذلك ، فلا تطلق نفيا ولا إثباتا حتى ينظر في مقصود قائلها ،فإن أراد بالنفي أو الإثبات معنى صحيحا موافقا لما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم صوب المعنى الذي قصده بلفظه ،ولكن ينبغي أن يعبر عنه بألفاظ النصوص ،لا يعدل إلى هذه الألفاظ المبتدعة المجملة إلا عند الحاجة ،مع قرائن تبين المراد بها .

والحاجة مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها.

---

[٢] تفسير سورة الإخلاص للإمام ابن تيمية

وأما إن أريد بها معنى باطل نفي ذلك المعنى ، وإن جُمع بين حق وباطل أثبت الحق وأبطل الباطل .وإذا اتفق شخصان على معنى وتنازعا : هل يدل ذلك اللفظ عليه أم لا ؛ يعبر عنه بعبارة يتفقان على المراد بها ،وكلن أقربهما إلى الصواب من وافق اللغة المعروفة .[3]

وما أجدر هذه القاعدة أن يتعامل بها مع الألفاظ والمصطلحات العصرية التي تطرح في مجال الفكر الديني المعاصر ويراد بها معان مختلفة يظهر بعضها ويختفي بعضها تبعا لمستويات النقاش ، من مثل : تطور الأديان ، والنسبية التاريخية ، والأديان السماوية ، والضرورة الاجتماعية للدين ، والقوة المسيطرة على الكون ، وحتمية قوانين الطبيعة ، وحقوق الإنسان إلخ

القاعدة الثانية : نفي مماثلة الله تعالى لشيء من خلقه في ذاته وصفاته وأفعاله ،فهو لا يماثل شيئا ، ولا يماثله شيء ،وكل ما ثبت له من صفات الكمال فهو مختص به لا يشركه فيه غيره .

وإذا كان هناك من الأسماء ما يطلق على صفات الله كما يطلق على صفات خلقه فإن هذا ليس إلا محض اشتراك في الاسم ،لا يقتضي مماثلة صفاته لصفاتهم أصلا ،فتسمية تعالى قادرا وتسمية العبد قادرا لا توجب مماثلة قدرة الله لقدرة العبد ،وكذا تسميته عالما ومريدا وحيا وسميعا

[3] منهاج السنة ج ١ ص ٣٤٩

وبصيرا ومتكلما مع تسمية عباده بهذه الأسماء لا يستلزم أن علمهم كعلمه ، ولا إرادتهم كإرادته ، ولا حياتهم كحياته ،إلخ

وبيان هذا أن ما يوصف الله به ويوصف به العباد يوصف الله به على ما يليق به ، ويوصف العباد على ما يليق بهم من ذلك .

فللصفة ثلاثة اعتبارات ،تارة تعتبر مضافة إلى الرب ،وتارة تعتبر مضافة إلى العبد ،وتارة تعتبر مطلقة لا تختص بالرب ولا بالعبد .

فإذا أضيفت كقدرة العبد وقدرة الله فهي تتبع الموصوف مخلوقا وغير مخلوق ،وإن أطلقت كالقدرة والعلم والإرادة فهو مجمل لا يقال عليه مخلوق ولا غير مخلوق حتى يضاف .[4]

ويستدل الإمام ابن تيمية لنفي المماثلة من السمع بمثل قوله تعالى (ليس كمثله شيء) وقوله تعالى (هل تعلم له سميا) وقوله تعالى (قل هو الله أحد ،الله الصمد ، لم يلد و لم يولد ،و لم يكن له كفوا أحد) .

ويستدل على نفي المماثلة من العقل بأن المتماثلين يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر ، ويجب له ما يجب له ويمتنع عليه ما يمتنع عليه .ومعلوم أن كل ما سواه تعالى ممكن قابل للعدم ،بل معدوم مفتقر إلى فاعل ،ومصنوع مربوب محدث ،فلو ماثل تعالى غيره في شيء من الأشياء للزم أن يكون هو والشيء الذي ماثله فيه ممكنا قابلا للعدم ،بل معدوما مفتقرا إل فاعل ،مصنوعا مربوبا محدثا .[5]

---

[4] مجموعة الرسائل والمسائل ج ٢ص ٥٤

[5] منهاج السنة ج١ ص ١٩٥

القاعدة الثالثة : أن الكمال ثابت لله تعالى ،بل الثابت له أقصى ما يكون من الأكملية ،بحيث لا يكون وجود كمال لا نقص فيه إلا وهو ثابت للرب تعالى . وكل كمال ثبت للمخلوق وجاز أن يتصف به الخالق كان الخالق أولى به ، وكل نقص تتره عنه المخلوق فالخالق أولى بتنزيهه عنه .

ويستدل الإمام ابن تيمية لثبوت الكمال له سبحانه وتعالى بوجوه نقلية وعقلية .

فمن النقل مثل قوله تعالى (أ فمن يخلق كمن لا يخلق) وقوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام (يا أبت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا).

وأما الحجج العقلية فيعتمد فيها الإمام ابن تيمية على قياس الأولى ،إذ كلما كان الكمال ممكن الوجود ممكنا للمفضول فلأن يمكن للفاضل بطريق الأولى ،ولأن ذلك الكمال استفاده المخلوق من الخالق ،والذي جعل غيره كاملا هو أحق بالكمال منه فالذي جعل غيره قادرا أولى بالقدرة ، والذي جعل غيره عالما كان أولى بالعلم ،والذي جعل غيره حيا أولى بالحياة . [6]

ولأن الكمال لازم لواجب الوجود فهو واجب له يمتنع سلبه عنه .

[6] مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٤٣ – ٤٦ ، و منهاج السنة ج١ ص ١٩٤

وهنا يؤكد الإمام ابن تيمية بطريقته على اعتبار أن الكمال لا يكـون إلا أمرا وجوديا ، أو يتضمن أمرا وجوديا ، أما العدم المحض فليس بشـيء فضلا عن أن يكون كمالا ، ومن هنا يأتي مدخله في الطعن على الفلاسفة والمعتزلة والأشاعرة في وصف الله بصفات السلوب كأن يقولوا عـن الله إنه (لا هو داخل العالم ولا خارجه) ويراه مستلزما لعدم ما وصف بـه وفي[7] إطار الحجج العقلية التي سيق فيها هذا الدليل نحسب أن الإمام ابـن تيمية وهو يطعن صفات السلوب – التي برأيه أنها لا تقتضي وجودا ومـن ثم تدل على عدم الموصوف – يقع في أمور أولها : أنه يبدو كمن يتطلب للموجود أن يكون قابلا للتصور بحسب الذهن البشري الأمر الـذي لا يتحقق عندما تمحو هذه السلوب تلك الصورة ، وهذا غير صحيح ، بنـاء على محدودية العقل البشري ، وقوانينه الخاصـة في ممارسـة التفكـير ، وحسب المذهب في : عدم مماثلة الخالق للمخلوق .

ثانيها :أن المكان والزمان كليهما من إبداعات الله ، والوجود منه ما هـو خاضع للمكان والزمان ،وما ليس خاضعا له ،وهذا الأخير هـو الـذي يوصف بأنه لا داخل ولا خارج ،لأن الداخل والخارج كليهما من الأمور المكانية، والله ليس خاضعا للمكان لأنه خالقه ، وموجود قبله .

[7] مجموعة الرسائل الكبرى ص ١١٦ رسالة الفرقان .

ثالثها : أنه لا سلب إلا ويتضمن إثباتا لوجود ، ضرورة انتفاء العدم المطلق ، وفي السلوب التي يطلقها المعتزلة - مثلا - تضمين معنى الوجود المتصف بالكمال المطلق لمن اتصف بها .

وأخيرا فإن الإمام ابن تيمية يثبت صفات الله على أنها :
معان قائمة بذاته تعالى وإلا لم تكن صفاته بل صفات من قامت به .
زائدة على الذات بمعنى أنها زائدة على الذات التي يفترض تجردها عنها .
وغير **زائدة** إذا افترضت الذات متصفة بصفاتها ، بل هي داخلة في مسمي أسمائها .
وهذا في رأيي كلام لا اقتصاد ولا وضوح فيه على سواء .
وهي **قديمة** : إلا أن منها ما هو لازم للذات أزلا وأبدا ، ومنها ما هو قديم الجنس ، ولكن تحدث في ذاته آحاده ، وذلك مثل العلم والإرادة والكلام [٨]
وفي رأيي أن الأشاعرة وضعوا حلا للمشكلة في قولهم بتنوع التعلقات : - لا الصفات - بين تنجيزي قديم ، وصلوحي قديم ، وتنجيزي حادث : بما هو أكثر وضوحا ، وتتريها لذات الله عن أن تكون محلا للحوادث .

---
[٨] منهاج السنة ج ١ ص ٢٣٤ ، ٢٣٥

الإمام ابن تيمية والوحدانية

يرى عامة المتكلمين أن التوحيد ينقسم إلى ثلاثة أنواع :

فهو تعالى واحد في ذاته لا قسيم له .

وواحد في صفاته لا شبيه له .

وواحد في أفعاله لا شريك له .

ويذهب الإمام ابن تيمية إلى تقسيمه إلى نوعين :

توحيد الربوبية ،بمعنى أن رب العالم وخالقه واحد .

وتوحيد الألوهية .بمعنى أن يعبد الله وحده ولا يشرك بعبادته أحدا من خلقه .

ويرى الإمام ابن تيمية أن النوع الأول قد اعترف به المشركون ، وأن القرآن الكريم قد سجل اعتراف مشركي العرب بذلك وإقرارهم به ،كما فهم من قوله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله) ٢٥ لقمان ، ٣٨ الزمر (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله) ٨٧ الزخرف .

وأن ما يفتقر إليه المشركون إنما هو النوع الثاني الذي هو توحيد الألوهية ، وأن توحيد الألوهية يتضمن توحيد الربوبية وليس العكس .

ثم أخذ الإمام ابن تيمية يعيب على من سبقه من المتكلمين انشغالهم بإثبات توحيد الربوبية وإهمالهم بالتالي توحيد الألوهية في حين أن توحيد الربوبية لم يكن موضع إنكار من أحد وكأنهم بذلك قد ضيعوا قضية التوحيد .

وفي الاستدلال على توحيد الألوهية يستدل الإمام ابن تيمية بالدليل العقلي في قوله تعالى (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض) [9].

والحقيقة أن غاية ما يقال في مدلول قوله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله) أنه في توحيد الأفعال الذي ذكره المتكلمون في المعاني الثلاثة للتوحيد .

كذلك فإن إقرار المشركين بوحدانية الخالق التي هي وحدانية الأفعال – إنما هو من باب الاعتراف الذي يلجئهم الاستجواب إليه أوتستنطقهم الآية به ، ومن هنا كانت الآية كاشفة عن تناقضهم ، إنهم بالرغم من إقرارهم – جدليا بعد الاستجواب – يستمرون في ممارسة الشرك بجميع أشكاله ، شأنهم في ذلك شأن الإنسان عموما في فطرته في معرفة الله ومعرفة الرب ومعرفة الإسلام جميعا.يقول تعالى (وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم : ألست بربكم ؟ قالوا بلى ، شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين) ١٧٢ الأعراف .

---

[9] أنظر منهاج السنة ج٢ ص ٦٢ طبعة المدني عام ١٩٦٢ (الجزء الأول والثاني) والباقي ط بولاق عام ١٣٢٢ هـ ، والعقل والنقل طبعة أنصار السنة المحمدية عام ١٩٥١

فهم يخرج بعضهم على الربوبية التي يقول ابن تيمية إنه لم ينكرها أحد .

ويخرج بعضهم على فطرة عبادة الله ويقع في جحده لله كما يقول تعالى (وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه) ٦٧ الإسراء.

ويخرج بعضهم على فطرة الإيمان بالإسلام كما يقول صلى الله عليه وسلم (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه) .

فالاعتراف بالله وبالربوبية وبالإسلام جميعا مغروس في الفطرة ولكن تحدث الغفلة ويحدث الجحود ، و لم يقل أحد مع ذلك إنه لم ينكر أحد الألوهية ، أو لم ينكر أحد الربوبية ، أو لم ينكر أحد الإسلام ، أو أنه ليس هناك ما يدعو للاستدلال على صحة الإسلام .

والقرآن الكريم صريح في بيان أن ما يسمى توحيد الربوبية قد وقع إنكاره من كثيرين بدليل الآيات التالية :

(ثم إذا كشف الضر عنكم إذا فريق منكم بربهم يشركون) ٥٤ النحل

وتوحيد الربوبية هو ثمرة الدعوة (لكن هو الله ربي ولا أشرك بربي أحدا) ٣٨ الكهف

(قل إنما أدعو ربي ولا أشرك به أحدا) ٢٠ الجن ،.

(يهدي إلى الرشد فآمنا به ولن نشرك بربنا أحدا) ٢ الجن

(قل أغير الله أبغي ربا وهو رب كل شيء) ١٦٤ الأنعام

وتشكيك فرعون هو في الربوبية التي يرى ابن تيمية أنه لم ينكرها أحـد (قال فمن ربكما يا موسى) ٤٩ طه .

(قال فرعون وما رب العالمين) ٢٣ الشعراء .

(وقال فرعون ذروني أقتل موسى وليدع ربه ، إني أخاف أن يبدل دينكم) ٢٦ غافر

(قال أنا ربكم الأعلى) ٢٤ النازعات

(اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله) ٣١ التوبة

(أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار) ٣٩ يوسف

(قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أندادا) ٩ فصلت ، فهم يكفرون بالخالق ، ويشركون به ، أي يشركون بالربوبيـة حسب مصطلح ابن تيمية .

(وأحيط بثمره فأصبح يقلب كفيه على ما أنفق فيها وهي خاوية علـى عروشها ويقول يا ليتني لم أشرك بربي أحدا) ٤٢ الكهف

(وإذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولوا على أدبـارهم نفـورا) ٤٦ الإسراء

(إن ربكم الله الذي خلق السـماوات والأرض في سـتة أيـام) ٥٤ الأعراف , ٣ يونس ، فالآية هنا تتحدث عن قوم يقرون بالخالق ولكنـهم لا يقرون له بالربوبية .

(إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنـون) ١٣ الأحقاف . ومعناه : أن هناك من يقول : لنا رب غير الله .

(والرسول يدعوكم لتؤمنوا بربكم) ٨ الحديد . فهم لا يؤمنون بربهم قبل الدعوة .

(قل من رب السماوات والأرض ؟ قل الله) ١٦ الرعد . قال : قل ، ولم يقل : قالوا .

(قالوا آمنا برب العالمين رب موسى وهارون) ١٣١ - ١٣٢ فهم قد اهتدوا إلى توحيد الربوبية بعد دعوة موسى عليه السلام إلى توحيد الربوبية وليس قبل ذلك .

وإبراهيم عليه السلام إنما كان يناقش من آتاه الله الملك في توحيد الربوبية (إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت) ٢٥٨ البقرة

وهو إنما كان يبحث مستدلا على الرب (فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين) ١٦٤ الأنعام .

(وللذين كفروا بربهم عذاب جهنم) ٦ الملك

(إن عادا كفروا ربهم) ٦٠ هود

(ألا إن ثمود كفروا ربهم) ٦٨ هود

(مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف) ١٨ إبراهيم

(إن ربك هو الخلاق العليم) ٨٦ فهو يعرف بالرب على أساس أننا نعرف الخلاق .[١٠]

ويأتي سؤال الملكين في القبر في الربوبية (من ربك ؟)

ويأتي السؤال يوم القيامة عن الربوبية (ألست بربكم قالوا بلى ، إنا كنا عن هذا غافلين) ١٧٢ الأعراف

كذلك فإن تاريخ الأديان والمذاهب يبين وقوع هذا الإنكار :

فهناك على سبيل المثال : الثنوية التي تدين بوجود خالقين : خالق للنور وخالق للظلمة . وهناك مذهب وحدة الوجود الذي يدين بربانية الكل.

والنصرانية التي تدين بربانية المسيح وربانية الثالوث .

والماديون الذين ينكرون الرب الخالق .

الإمام ابن تيمية وصفة الكلام :

وأما ما يراه الإمام ابن تيمية في صفة الكلام فهو (أن الله تعالى لم يزل متكلما إذا شاء وأن الكلام صفة له قائمة بذاته يتكلم بها بمشيئته واختياره ،وما تكلم الله به فهو قائم به ليس مخلوقا منفصلا عنه كما تقول المعتزلة ،ولا لازما لذاته لزوم الحياة لها كما تقول الأشاعرة ، بل هو تابع لمشيئته

---

[١٠] انظر مزيدا من هذا البحث في كتاب مقالات الدجوي نشر مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر عام ١٩٨١ ج ١ ص ٢٤٨ – ٢٩١ وكتاب سعادة الدارين في الرد على الفرقتين للشيخ إبراهيم السمنودي المصري ، نشر جريدة الإسلام بمصر عام ١٣٢٠ هـ ج ٢ ص ٢٠ – ٢٣

واختياره) وكأن الإمام ابن تيمية يفرق هنا بين أمرين في صفة الكلام ، أحدهما (لم يزل) قديما ، وثانيهما يحدثه (إذا شاء) ليس مخلوقا !!.

والقرآن كلام الله منزل غير مخلوق ، منه بدأ وإليه يعود ، والله تكلم به حقيقة ، فهو كلامه حقيقة لا كلام غيره ، ولا يجوز إطلاق القول بأنه حكاية عن كلام الله ، بل إذا قرأ الناس القرآن أو كتبوه في المصاحف لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام الله ، فإن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئا ، لا إلى من بلغه عنه مؤديا)[١١]

وإذا كان من بلغ القرآن إنما "بلغه مؤديا" كما يقول الإمام ابن تيمية هنا ، فما الفرق بين ذلك القول وبين أن يقال "بلغه حاكيا" الذي أنكره آنفا؟.

ثم يضيف الإمام ابن تيمية (والله تكلم به أيضا بصوت نفسه !! فإذا قرأه العباد قرأوه بصوت أنفسهم) أليست هذه هي "الحكاية" التي أنكرها ؟

ومن أين لنا أن نهتدي في صحيح المنقول إلى ما سماه هنا "صوت نفسه" إلا أن يكون من باب اللزومات القياسية ؟

ثم يقول : (فإذا قال القارئ مثلا " الحمد لله رب العالمين " كان هذا الكلام المسموع منه كلام الله لا كلام نفسه ، وكان هو قرأه بصوت نفسه لا بصوت الله ؟)[١٢]

---

[١١] منهاج السنة ج ١ ص ١١٨ - ١١٩

[١٢] منهاج السنة ج ١ ص ١١٩

الإمام ابن تيمية والصفات الخبرية :

يقصد بالصفات الخبرية ما كان الدليل عليها السمع المحض ، أو مجرد الخبر دون استناد إلى نظر عقلي ، كاستوائه تعالى على العرش ، ونزوله إلى السماء الدنيا ، ومجيئه يوم القيامة ، وكمحبته ورضاه وسخطه وغضبه ، وكالوجه واليد والعين والقدم وغير ذلك مما جاء به الكتاب الكريم ، والأحاديث الصحيحة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ز

وقد عني الإمام ابن تيمية عناية بالغة بإثبات هذه الصفات والرد على من أنكرها من المتكلمين والفلاسفة ، ووضع في ذلك رسائل على جانب عظيم من الأهمية منها (العقيدة الحموية الكبرى) و (العقيدة الواسطية) إلى جانب ما يوجد مبثوثا في معظم كتبه من محاورات طويلة لاسيما كتابه (منهاج السنة) وكتابه في الرد على تأسيس التقديس للرازي .[١٣]

و الإمام ابن تيمية هو لسان الحنابلة الناطق بآرائهم وبإثبات هذه الصفات والرد على المنكرين لها . ومن ذلك إثباته للاستواء على العوش ، دون أن يكون محتاجا إليه ، استواء يليق بجلاله ويختص به ، فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء عليم ولا يجوز أن يثبت للعلم خصائص الأعراض التي لعلم المخلوقين فكذلك هو سبحانه فوق العرش ولا يثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها [١٤]

---

[١٣] أنظر كتاب (الإمام ابن تيمية السلفي)للشيخ محمد خليل الهراس ط ١٩٥٢ ، ص ١٤٤

[١٤] منهاج السنة ج ١ ص ٢٦٢ ، ومجموعة الرسائل الكبرى ص ٤٢٩ العقيدة الحموية

أما ما يلزم هذه الفوقية من الجهة والحيز فالإمام ابن تيمية يمنعه إذا أريد به أمر وجودي ، إذ لا موجود غير الخالق والمخلوق ، والله لا يحيط به شيء من المخلوقات ، فهو ليس في جهة بهذا المعنى ، وإن أريد به أمر عدمي وهو ما فوق العالم فليس هناك إلا الله ، فإذا قيل إنه في جهة كان معنى الكلام أنه هناك فوق العالم حيث انتهت المخلوقات فهو فوق الجميع عال عليه [15]

ولعل الإمام ابن تيمية في إثباته للجهة - كما يقول الأستاذ الدكتور محمد خليل هراس - قد تأثر إلى حد ما بابن رشد الذي صرح بإثبات الجهة في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة) وفرق بينها وبين المكان [16]

ونحن نقول : كيف نعبر عن أمر عدمي بظرف المكان (هناك) وكيف نتحدث عن أمر عدمي بنفس ما استخلصناه من أمور وجودية كالفوقية والاستواء ؟ وإذا كنا هنا نعاني من ضيق اللغة البشرية فلماذا فتحنا الملف بوصاية العقل ، ولم نغلقه بوصاية التوقف والتفويض؟

وكيف يقبل الإمام ابن تيمية الأمر العدمي في صفة الله خلافا لما أنكره من ذلك على أصحاب الصفات السلبية .؟

---

[15] منهاج السنة ج ١ ص ٢١٦

[16] كتاب الإمام ابن تيمية السلفي ص ١٥٤ ، والكشف عن مناهج الأدلة ص ٩٣

وألا نتعرض بذلك لوصفه تعالى بأمرين متناقضين معا في هذا الاستواء : الأول كونه وجوديا ضرورة عدم أخذ المذهب بالصفات السلبية المحضة ، والثاني كونه عدميا وهو هذه الجهة التي يقول عنها الإمام ابن تيمية ؟ وليت الإمام ابن تيمية اقتصر فيما يثبته على حد النص ، ولكننا نجده يغوص في الاستنتاجات والقياسات في هذه المسألة كما نجده في كتابه الرسالة العرشية . إذ يثبت للعرش وزنا وأنه أثقل الأوزان دون تأويل [17]، وأنه يمكن لقائل أن يقول : إنه محيط بالأفلاك ، أو إنه فوقها وليس محيطا بها (كما أن وجه الأرض فوق النصف الأعلى من الأرض ، وإن لم يكن محيطا بها ا) على حد قوله [18]، وهو لا يخلو : إما أن يكون كريا كالأفلاك ، ويكون محيطا بها ، وإما أن يكون فوقها وليس هو كريا ، وإن كان الأول فالجهة العليا هي جهة المحيط ، والجهة السفلى هي جهة المركز كسائر الأفلاك ، وليس لها غير هاتين الجهتين ، بخلاف الحيوان الذي له جهات ست ، وليس لهذه الجهات الست في نفسها صفة لازمة بل هي بحسب النسبة والإضافة ، (لكن جهة العلو والسفل التي للأفلاك لا تتغير فالمحيط هو العلو والمركز هو السفل ، مع أن وجه الأرض التي وضعها الله للأنام وأرساها بالجبال هو الذي عليه الناس والبهائم والشجر والنبات والجبال والأنهار الجارية ، فأما الناحية الأخرى من الأرض فالبحر

---

[17] \ [18] الرسالة العرشية لابن تيمية نشر قصي محب الدين الخطيب عام ١٣٩٩ هـ ص ١٠-١٣-١٤

محيط بها ، وليس هناك شيء من الآدميين وما يتبعهم ، ولو قدر أن هنـــاك أحدا لكان على ظهر الأرض ، و لم يكن من في هذه الجهة تحت مـــن في هذه الجهة ، ولا مَن في هذه تحت مَن في هذه .. فكما أن جوانب الأرض المحيطة بها وجوانب الفلك المستديرة ليس بعضها فوق بعض ولا تحتــه فكذلك من يكون على الأرض من الحيوان والنبات والأثقال فلا يقال إنــه تحت أولئك ، وإنما هذا خيال الإنسان وهو تحت إضافي)

وكان يمكنه أن يقول (وهو فوق إضافي) لولا أنه يعكر عليـــه قضيـــة الفوقية عموما .

وكان يجب أن يعمم القول بالنسبية في المخلوقات جميعا ، فالفلك يصدق عليه الجهات الست أيضا : بنسبة بعضه إلى بعض ، وبعضه إلى المركـــز ، ونسبة القائم عنده إليه .

وليته التزم بما عبر به في قوله (فما وصف الله من نفسه وسماه على رسوله سميناه كما سماه و لم نتكلف منه علم ماسواه ، لاهذا ولاهذا ، لانجحد مـــا وصف ، ولا نتكلف معرفة مالم يصف) [19]

وفي إثبات صفة العلو لله تعالى يستدل الإمام ابن تيمية بالفطرة والسمع : فالفطرة مجبولة على الاعتراف لله بالعلو ، وتبدو مظاهر هذه الفطـــرة في التوجه للعلو حين الدعاء والابتهال ، ويحكي الإمام ابن تيمية ما يســـمى قصة الهمداني مع إمام الحرمين أنه سأله محتجا عليه : بماذا تفسر ما طبعـت

---

[19] الرسالة العرشية ص ٢٠ – وما بعدها .

عليه فطرتنا من التوجه للعلو حين التوجه إلى الله تعالى ؟ فلم يجد الجويني عن ذلك جوابا إلا قوله (لقد حيرني الهمداني) [20]

والقصة هنا أشبه بالقصة التي تروى عن أبي علي الجبائي وما أسكته به الإمام أبو الحسن الأشعري عندما سأله في مسألة الصلاح والأصلح عن الثلاثة : المؤمن والكافر والصبي ، والتعليق الساخر الذي علق به المقبلي دفاعا عن الجبائي[21]، إذ يمكن أن نقول هنا : ما أيسر أن يقول الجويني : تلك فطرة صادقة هذبها الإسلام .

أما أنها صادقة ففي دلالة هذا التوجه للعلو على انعتاق القلب من التوجه للأوثان القائمة بين يدي البشر من ناحية ، ودلالته على الإحساس بعلو المكانة - لا المكان أو الجهة - من ناحية أخرى ، ويمتنع أن يكون إحساسا بعلو الجهة أو المكان ، لأنها حينئذ كان من الممكن أن يتحقق لها الاستجابة لهذا الإحساس لو أنها نظرت لموضع القدمين من حيث ما هو معروف عن وجود السماء - ومن ثم العلو - أنه محيط بالكرة الأرضية من جميع الجهات .

وأما أنه قد هذبها الإسلام - كشأنه في كل الأمور الفطرية : يلتقي معها ليرتقي بها - فذلك ما يقتضيه قوله تعالى (ونحن أقرب إليه من حبل

---

[20] أنظر كتاب الاستقامة لابن تيمية ، ضمن مجموعة الفتاوى تحقيق عبد الرحمن النحدي ط ٢ ج١ ص ١٦٧ ، و كتاب (الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل) للدكتور محمد السيد الجليند ص ٣٨١ - ٣٨٥

[21] أنظر ما كتبناه عن ذلك في كتابنا هذا في سبب خروج الأشعري على المعتزلة .

الوريد) ١٦ ق ، وما يتبين من رفض التوجه لأعلى حين الصلاة كما هو معروف من سنة رسول الله من النظر حين الصلاة إلى موضع السجود ، ولو كان ما قصده ابن تيمية صحيحا لكان من الواجب النظر إلى أعلى في لحظات الصلاة ، وهو ما لم يقره رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وربما قيل : إن توجيه الرسول هو للتخلق بأدب الحياء في حضرة الصلاة بين يدي الله .

ولكنه يُردُّ على ذلك : بأن هذا يعني أن الاستدلال على العلو ممكن سواء عند النظر إلى أعلى أو إلى أسفل ، ، فلم يعد للنظر إلى أعلى عندئذ دلالة خاصة في الموضوع .

على أنه من المشكوك فيه أن يكون التوجه لأعلى توجها فطريا ، وإنما هو تعبير عن عادة متوارثة اجتماعيا ، بدليل وجود طائفة عريضة من الناس لا تفعل ذلك ، ولكن تستغرق ذاتيا عند الدعاء .

وأما استدلاله بالسمع فمن خلال صعود الملائكة وقصة المعراج ، وهو في الواقع صعود للمخلوق لا يدل على أكثر من احتياجه إليه في خلقته ليخلص ذاتا وهيئة للحالة التي ينعم الله بها عليه ، وبعبارة أخرى لكي يصل إلى المكان الذي تصلح فيه خلقته لتلقي ذلك الإنعام دون أن يكون لذلك أية دلالة بالنسبة لذات الله تعالى [٢٢] ، وهو إعداد شبيه من هذا الوجه بما كان من إعداد رسول الله صلى الله عليه وسلم لتلقي الوحي ،

[٢٢] ولا يمكن في هذا الموضوع تجاهل ما أثبته الكندي من التلازم بين المادة والزمان والمكان ، أو تجاهل ما أثبته كانط من كون الزمان والمكان مجرد قوالب للمعرفة خاصة بالعقل البشري ، أو تجاهل ما أثبتته نظرية النسبية الحديثة من التلازم بين الزمان والمكان إلى حد استبدال مصطلح الزمكان بهما .

بما كان من إعداد رسول الله صلى الله عليه وسلم لتلقي الوحي ، سواء نظرنا إلى شق صدره ، أو نظرنا إلى ما كان يعتري جسده من تغيرات حين نزول الوحي ..

وأما صفة النزول فلم يرد ذكرها في القرآن الكريم ولكن ورد بها حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما خرجه الإمام البخاري بسنده عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (ينزل[٢٣] ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول : من يدعوني فأستجيب له ، من يسألني فأعطيه ، من يستغفرني فأغفر له) وروى مثله من حديث أبي هريرة أيضا كل من مسلم ، والترمذي ، وأبوداود ، وابن ماجة ، وأحمد ، ومالك ، والدارمي . وكلها تتحدث عن النزول حين يبقى ثلث الليل الأخير

وفي روايات أخرى بألفاظ مختلفة جاء الحديث عن النزول أنه يكون حين يمضي ثلث الليل الأول ، وذلك من حديث أبي هريرة في زيادة الجامع الصغير للسيوطي ، ومن حديث علي ابن أبي طالب فيما رواه أحمد وأبو يعلى بنحوه .

و جاء في كتاب العلو للذهبي (ينزل ربنا عز وجل كل ليلة إذا مضى ثلث الليل الأول فيقول : من ذا الذي يسألني فأعطيه ؟ من ذ الذي

---

[٢٣] ينقل الشيخ الكوثري في تحقيقه على كتاب (دفع شبه التشبيه) لابن الجوزي ص ٦٥ : أن ابن حزم الظاهري يقول عن هذا النزول : إنما هو فعل يفعله الله تعالى في سماء الدنيا من الفتح لقبول الدعاء

يدعوني فأستجيب له ؟ من ذا الذي يستغفرني فأغفر له) ويقول الذهبي إن إسناده قوي [٢٤]، وهو متفق عليه.

وجاء في معارف السنن للترمذي قوله : (وفي الفتح : وقد حكى أبو بكر بن فورك : أن بعض المشايخ ضبطه بضم أوله على حذف المفعول ، أي يُنزل ملكا ، ويقويه ما رواه النسائي من طريق الأغر عن أبي هريرة وأبي سعيد بلفظ " إن الله يمهل حتى يمضي شطر الليل ثم يأمر مناديا يقول : هل من داع فيستجاب له " الحديث ، وفي حديث عثمان ابن أبي العاص " ينادي مناد : هل من داع يستجاب له " الحديث . قال القرطبي : وبهذا يرتفع الإشكال ، ولا يعكر عليه ما في رواية رفاعة الجهني " ينزل الله إلى سماء الدنيا ، فيقول : لا يسأل عن عبادي غيري " لأنه ليس في ذلك ما يدفع التأويل المذكور اهـ

وفي العمدة بعد رواية الحديث من طريق الأغر وصححه عبد الحق) اهـ [٢٥]

و الإمام ابن تيمية يؤكد على معنى النزول كما جاء باللغة العربية ، وأنه لو أريد النزول بغير معناه اللغوي ، لكان خطابا بغير العربية واستعمالا للفظ المعروف له معنى في معنى آخر وهذا لا يجوز [٢٦]

[٢٤] كتاب العلو ص ٥٩ نقلا عن كتاب (ابن تيمية السلفي) للدكتور محمد خليل هراس ص ١٥٤

[٢٥] معارف السنن للترمذي مع فوائد الحافظ الشيخ محمد أنور الكشميري ، تأليف الشيخ محمد يوسف البنوري ج ٤ ص ١٣٨

لكن : **كيف نأخذ النزول بمعناه الحقيقي** دون تأويل مع وجود صارف يصرفه عن ذلك : وهو أنه ما من وقت في الأرض إلا وهو ثلث ليل في مكان ما ، فهل نأخذ بالمعنى الحقيقي هنا وعندئذ يكون النزول دائما ونتوجه إلى الله في أي وقت لأنه نازل فيه بغير انقطاع ويفرغ الحديث من معناه في نصه على ثلث الليل أم يكون للحديث معنى غير معناه الظاهر؟

ومع ذلك فمعنى النزول عند الإمام ابن تيمية كما جاء في تفسيره لسورة الإخلاص : صفة لله عز وجل لا يماثل نزول الخلق ، كما أن استواءه لا يماثل استواء الخلق (**وهو ليس من جنس ما نشاهده من نزول** هذه الأعيان المشهودة حتى يقال يستلزم تفريغ مكان وشغل آخر) .

وعلى أية حال فهذا يرجع إلى أصل آخر عند الإمام ابن تيمية في موقفه من المحكم والمتشابه والحقيقة و المجاز :

و الإمام ابن تيمية ينكر أن يكون هناك متشابه بمعنى أن معرفة المعنى المقصود من الآية مستحيل لا يمكن دركه كما يدعي ذلك من يدعيه من

[٢٦] أنظر " فتيا في مسألة العلو " ضمن مجموعة الفتاوى والرسائل تحقيق عبد الرحمن النحدي ط ٢ ج ٥ ص ١٤٦-١٤٧ ، ورسالة الجمع بين علو الرب وقربه ضمن المجموعة المذكرة ج٥ ص ٢٣٢ ، و كتاب (ابن تيمية السلفي) للدكتور محمد خليل هراس ص ١٥٥ - ١٥٦

المتكلمين [٢٧] ، مع ملاحظة أن هذا الادعاء لم يكن قاصرا على من يحسبون من المتكلمين .

وللتأويل معان ثلاثة عند الإمام ابن تيمية: أن يراد به تحقيق الأثر الواقعي المحسوس لمدلول الكلمة كما في قوله تعالى عن يوم القيامة (هل ينظرون إلا تأويله) أي وقوعه ، والثاني أن يراد به التفسير والبيان ، والثالث أن يراد به المعنى الذي أحدثه بعض اللغويين وأخذ به بعض المتكلمين ، وهو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله اللفظ لدليل يقترن به مع قرينة مانعة من المعنى الحقيقي ، وهو المجاز. ولم يتردد - كما يقول الدكتور محمد الجليند - في تسمية التأويل بالمعنى الثالث تحريفا وتبديلا لكتاب الله [٢٨] .

ومع ذلك نجد الإمام ابن تيمية يقول في رده على النصارى في قولهم بالآب والابن (لفظ الابن يعبر به عمن ولد الولادة المعروفة ، ويعبر به عمن كان هو سببا في وجوده ، كما يقال ابن السبيل لمن ولدته الطريق ، فإنه لما جاء من جهة الطريق جعل كأنه ولده . ويقال لبعض الطير : ابن الماء ، لأنه يجيء من جهة الماء ، ويقال : كونوا من أبناء الآخرة ، ولا تكونوا من أبناء الدنيا) [٢٩] وهو يصرف الكلام عن أصل وضعه

---

[٢٧] تفسير سورة الإخلاص ص ١٢٤ – ١٢٦

[٢٨] أنظر "الإكليل في المتشابه والتأويل " لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل والفتاوى تحقيق عبد الرحمن النجدي ط٢ ج١٣ ص ٢٧٤-٢٩٢ ، ص٢٩٤-٢٩٨ ، وكتاب (الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل) للدكتور محمد السيد الجليند طبعة مجمع البحوث الإسلامية عام ١٩٧٣ ص ١٥١ - ١٥٣ – ١٥٥

[٢٩] الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ل الإمام ابن تيمية ج ٢ ص ٣٤٦

ضـــــرورة في قول الرسول صلى الله عليه وسلم (الحجر الأسود يمين الله في الأرض)، وفي قوله تعالى (وهو في السماء إله وفي الأرض إلـــه) وفي قوله تعالى.(وهو معكم أينما كنتم) .

وكلام الإمام ابن تيمية في هذه الصفات يرتكز على أصلين عنده : قولـــه بجواز قيام الحوادث بذات القديم ، وموقفه من المجاز .

الإمام ابن تيمية و قيام الحوادث بذاته تعالى :

يرتكز كلام الإمام ابن تيمية في كلامه عن الصفات على جـــواز قيـــام الحوادث بذاته تعالى ، وهو لا يرى مانعا من ذلك ، إن أريـــد جنـــس الحوادث ، فإن الجنس يجوز أن يكون قديما وإن كان كل فرد من أفـــراده حادثا .[30]

يقول الأستاذ الدكتور محمد خليل هراس (إن الإمام ابن تيمية قد بنى على قاعدة " جواز قدم الجنس مع حدوث الأفراد " كثيرا من العقائد وجعلـــها مفتاحا لحل مشاكل كثيرة في علم الكلام)

---

[30] من الواجب أن نفرق هنا بين أمرين لم يفرق ابن تيمية بينهما : الأول الجدل الدائر حول امتناع أو عدم امتناع القول بحوادث لا أول لها ، والثاني جواز أو عدم جواز قيام الحوادث بذاته تعالى . لأنه مع فرض جواز القول بحوادث لا أول لها ، يبقى أن القول بقيام الحوادث بذاته تعالى منصب على الحوادث لا على جنسها القديم .

ومن هذه المشكلات ما جاءت به النصوص الكثيرة من إرادته تعالى للمحدثات ، وعلمه بالمتجددات ، وسماعه للأصوات ، ورؤيته لما سيحدث من المرئيات ، ومجيئه تعالى واستوائه ونزوله ، وغير ذلك من الأمور الحادثة التي إن قدرناها منفصلة عنه تعالى لزم ألا يوصف بها ، وإن قدرناها قديمة لازمة لذاته لا تكون بمشيئته وقدرته في الوقت الذي يشاء .

ومع ذلك يقول الدكتور محمد خليل هراس عن تلك القاعدة (هي قاعدة لا يطمئن إليها العقل كثيرا ، فإن الجملة ليست شيئا أكثر من الأفراد مجتمعة فإذا فرض أن كل فرد منها حادث لزم من ذلك حدوث الجملة قطعا) [٣١]

ولكن الإمام ابن تيمية يرد على مثل هذا الاعتراض بقوله : (إن الحكم الذي توصف به الأفراد إن كان لمعنى موجود في الجملة وصفت به الجملة : مثل وصف كل فرد بوجود أو إمكان أو بعدم ، فإنه يستلزم وصف الجملة بالوجود والإمكان والعدم ، لأن طبيعة الجميع طبيعة كل واحد ، وليس المجموع إلا الآحاد الممكنة أو الموجودة أو المعدومة ، أما إذا كان ما وصف به الأفراد لا يكون وصفا للجملة لم يلزم أن يكون حكم الجملة حكم الأفراد ،كما في أجزاء البيت والإنسان والشجرة فإنه ليس كل منها بيتا ولا شجرة ولا إنسانا) [٣٢]

ونحن نلمس في رد الإمام ابن تيمية السالف مفارقات واضحة :

[٣١] كتاب الإمام ابن تيمية السلفي للشيخ محمد خليل هراس ص ١٣١

[٣٢] منهاج السنة ل الإمام ابن تيمية ج ١ ص ١١٨ - ١١٩

فهو يبدأ كلامه عن الحالة الأولى بافتراض مسلمة هي أن الحكم الذي توصف به الأفراد هو (لمعنى موجود في الجملة) ، ولا شك أن الباحث إذا بدأ بتلك المسلمة ينتهي بالضرورة إلى وجود تلك الصفة في الجملة وهو من تحصيل الحاصل ، ومن الواضح أن هذا غير الحالة التي نتحدث عنها والتي لا نعلم في بداية البحث إن كان الوصف موجودا في الجملة أم لا.

ويبدأ في الحالة الثانية بافتراض أن (ما وصف به الأفراد ليس في الجملة) ، ولابد مما بدأ به افتراضا أن ينتهي إليه نتيجةً ، من باب تحصيل الحاصل ، وهو غير الحالة محل البحث أيضا ، كما أوضحنا .

كذلك فإن المثال الذي أورده في أجزاء البيت وأجزاء الشجرة مما يكون وصف الفرد فيه ليس للجملة بدأ فيه بافتراض صفات الأفراد ذات الخصوصية لكل منهم ، وهو بعيد عن محل البحث أيضا الذي يكون فيه وصف الفرد متحققا في بقية الأفراد ، وهو وصف الحدوث ، فسقط ما ذكره في رده ، وبقي الاعتراض قائما .

وفضلا عما تقدم فإنه من الملاحظ هنا أن الإمام ابن تيمية بينما ينكر آراء الفرق الأخرى في الموضوع فلاسفة ومعتزلة وأشاعرة وكلابية يستند إلى قاعدة (أن هذا لم يعرف أن السلف قال به) ، فأين ما نجده عند السلف مما ذهب إليه من إسناد **صفة** الصوت لله مثلا ؟

ولو سلمنا بذلك جدلا ، فإنا نقول : هل ما يقوم بذات الله تعالى هنا جنس الحادث الذي هو الصوت أم فرد من أفراده؟ إن قيل بالأول فنحن لسنا بإزاء خصوص أصوات القرآن الإلهية ، وإن قلنا بالثاني وقعنا في المحظور وهو قيام الحادث بالله دون أن يسعفنا الكلام عن جنس الحوادث ، وإذا لم نفرق بينهما فقد جعلنا القديم حادثا والحادث قديما وهذا باطل . ولو جوزنا أن يكون للجملة صفة ليست للأفراد لجوزنا أن تكون جملة المخلوقين ليست مخلوقة ، وهذا ظاهر البطلان.

الإمام ابن تيمية والمجاز

ما معنى أسدا في قولك رأيت أسدا يقود المعركة ؟ أليس لها معنى حقيقي وهو الحيوان المعروف بحكم الوضع ؟ ولها معنى مقصود بحكم القرينة وهو القائد الشجاع ؟

ينكر الإمام ابن تيمية الأصل الوضعي لتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز ، وينطبق ذلك - في رأيه -أيضا على علماء السلف و النحو واللغة ، وعلماء أصول الفقه الذين يعتد بهم.

ويسانده بعض أتباعه بقولهم بأن الأصل في اللغة هو الإلهام [٣٣]، ولا دليل على الوضع ، وهذه مكابرة من ناحية ، ومبدأ شديد الخطورة من ناحية

---

[٣٣] أنظر كتاب (الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل) للدكتور محمد السيد الجليند ص ٣٦٣ ، ٣٦٩والمؤلف من أتباع الإمام ابن تيمية في سائر موضوعاته

أخرى إذ يفتح الباب على مصراعيه لادعاء الإلهام لكل من هب ودب ، وهذه هدية ثمينة مجانية للباطنية ، أما إذا أريد بالإلهام ما يحدث في بداية ظهور اللغة فهو عود إلى القول بالوضع وإن يكن عن طريق الإلهام ، وعود إلى صلب المشكلة من ناحية ثالثة .

ويعترف الإمام ابن تيمية بأن المقصود في المثال المذكور القائد الشجاع وليس الحيوان المعروف ولكن على أساس أن اللفظ استعمل استعمالا حقيقيا في الحالين ، بدليل قرائن الحال[٣٤] .

أي أن لفظ أسد لا يستعمل وهو كلمة مفردة إلا على الحقيقة ، وأما في الجملة وسياق العبارة فإنه قد يستعمل للشجاعة أو غيرها فيكون حقيقة فيما استعمل فيه .

وهذا ما يقول به القائلون بالمجاز جملة ، وهو يساوي عند القائلين بالمجاز : القرينة التي تصرف الكلام عن إرادة المعنى الحقيقي .

ومن هنا ينتهي الخلاف في الموضوع إلى دائرة الخلاف اللفظي .

أما إنكار المجاز على أساس القول بأنه من المصطلحات المحدثة بعد القرن الثالث ، فعلى فرض صحة هذا القول فهو لا يعني إنكار المجاز ، لأن القول بالمجاز لم يكن إنشاء له ولكن كشفا عن وجوده في طبيعة اللغة ، كالقول في علم النحو المحدث بالفاعل والمفعول و حروف الجر ، والمبتدأ

---

[٣٤] " الحقيقة والمجاز " لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل والفتاوى تحقيق عبد الرحمن النحدي ط٢ ج ٢٠ ص٤٠٣ , ٤٥١، ومابعدها

والخبر ، بل في مصطلحات علم الكلام التي يستعملها الإمام ابن تيمية نفسه كالصفات الخبرية وجواز قيام الحادث بالقديم ، وهذه بدهيات .

إن اعتبار المجاز تحريفا ليس إلا إنكارا لطبيعة اللغة ، ومكابرة في أصل نشأتها وقوانين تطورها ، وتناقضا بين موقفين :إنكار وضعيتها عند ما يقول المخالف في لفظ ما إن له معني حقيقيا جاء في أصل الوضع ، ثم ادعاء معرفة أصل الوضع في نفس الوقت عند ما يقول التيميون إن أصل الوضع في اللغة هو الإلهام ، أو عندما يقولون إن اللفظ يوضع لمعان مختلفة بحسب السياق وضعا حقيقيا ، وأخيرا فهو فصل للقرآن عن مصدر إعجازه القائم فيما يقوم عليه على أساليب المعاني والبيان والبديع وفي صلب ذلك يأتي المجاز بأنواعه وتشبيهاته واستعاراته وكناياته .

منزلة العقل عند ابن تيمية :

رأينا في نموذج الصفات كيف غاص الإمام ابن تيمية في بحور الاستدلال العقلي : أبحر مع العقل النظري كما أبحر كبار المتكلمين ، لم يدخر وسعا ، ولا اقتصد فيما يمكن الاقتصاد فيه ، ولا ترك ما يسمى دقيق الكلام ، ولا اقتصر على الصريح الصحيح ، ولا ابتعد عما لا يترتب عليه عمل .

ومع أن الإمام ابن تيمية يخالف المعتزلة والأشاعرة في اعتبار العقل أصلا للنقل فإننا نراه يفند مزاعمهم بمنطق الانتقاء والاستثناء الذي لا يستند إلى

مبدأ عام ، إنه يفند مزاعمهم على أساس أن ما ينبني عليه النقل من العقل ليس كل العقليات ، فمنها حق وباطل ، وإن غاية ما يتوقف عليه الشرع من العقل هو تصديقه للرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم على العقل أن يعزل نفسه بعد ذلك ، فتصديق العقل للنقل له دلالة عامة مطلقة ، أما تصديق النقل للعقل فليس كذلك .

و يقول (ولا يقال إن العقل قد زكى الشرع وعدله ، فإذا قدم الشرع عليه لكان قدحا فيمن زكاه وعدله فيكون قدحا فيه ، ...

لأن الرجوع في موارد النزاع إلى قول الأعلم ليس قدحا فيما علم به أنه أعلم) .

وعند التعارض (....لو أبطلنا النقل لكنا أبطلنا دلالة العقل) باعتبار أنه هو الذي دل على صحة النقل .

وهنا نلاحظ في منهج الإمام ابن تيمية أنه يصح للنقل أن يبطل بعض العقل ، ولا يصح للعقل أن يبطل بعض النقل .

ويحاول الإمام ابن تيمية أن يحل هذه المشكلة المنهجية فيذهب إلى أن هذا لا يعني تقديم النقل عند تعارض ظاهره مع العقل ، ولكنه يعني أن يقدم القطعي أيا كان ، لكونه قطعيا لا غير ، وهنا يأتي التساؤل : كيف تحل المشكلة وكل منهما يقرر ما هو القطعي على طريقته ومقياسه؟

يجيب الإمام ابن تيمية على ذلك بافتراض عدم التعارض بينهما في القطعيات ، لأنه قول بالجمع بين النقيضين ، لكن السؤال يظل واردا ، ويضاف إليه تسجيل مغالطة في هذا الرد ، لأن استحالة الجمع بين

النقيضين إنما هو في النقيضين العقليين ، أو في النقيضين اللذين يأتيان من جهة واحد ة ، أما عند اختلاف الجهة فإنه لا جمع إذ كل منهما منفصل مبدئيا عن الآخر ، أو أن ما يعتبر نقيضا في أحدهما لا يعتبر نقيضا عند الآخر ، ومن هنا كان تناقض الآراء والمذاهب وأديان والنظريات يملأ ساحة النقاش [35]

ومهما يكن فموقف الإمام ابن تيمية يبين عن اعتداد خاص بالعقل ،جعل ابن قيم الجوزية يفترض أن استفسارات الصحابة للرسول لم يكن منشؤها قط التعارض بين النص والعقل ، بل التعارض بين النصوص في ظاهرها ، ، أما الاستشكال بالتعارض بين النص والعقل فقد حكي عن الكفار فحسب [36]

ومن هنا يذم الإمام ابن تيمية الواقفين عند حرفية النص ، والذين يتلقون النصوص دون أن يلتفتوا إلى ما فيها من دلالة عقلية ، كما يذم أولئك الذين افترضوا أن الإيمان بالرسل قد استقر فعلا ، فلا يحتاج إلى الأدلة العقلية الواردة في النصوص ذاتها ، **ويرى أن السلف لم يذموا الكلام بإطلاق ، , وإنما يذمون الباطل منه** لمخالفته الكتاب والسنة ، ولمخالفته العقل بالتالي ، ويفترض أن صريح العقل لا يخالف صحيح النقل ، وأن الكلام لا يذم من حيث إن الله أمر رسوله بالاستدلال .

---

[35] درء تعارض العقل والنقل ل الإمام ابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ، طبع مطبعة دار الكتب بالقاهرة عام ١٩٧١ ج ١ ص ١٣٨ ، ١٧٠ ، ٨٧

[36] الصواعق المرسلة ج ١ ص ٢١٩

ولا يقل عن ذلك دلالة على اعتداد الإمام ابن تيمية بالعقل - على الوجه الذي أراده - التقاؤه مع المعتزلة في القول بأن الله لا يخاطب بما لا يعلم ، وفي أن الراسخين في العلم يعلمون تفسير القرآن .

وهو يرى أن من وقف على لفظ الجلالة في الآية فمراده بالتأويل الذي لا يعلمه إلا الله ما يؤول إليه الأمر كوقت الساعة وما إلى ذلك ، وبالتأويل الذي يعلمه الراسخون في العلم التأويل بمعنى التفسير والبيان ،ولا وجود لما يقال إنه متشابه لا يعلم ،[٣٧] **وهذا الفهم للآية هو في رأيي نوع من التأويل الخاص .**

ومن هنا ذهب الإمام ابن تيمية إلى البحث عن طرق الاستدلال التي رأى أنها طريق الرسل.

وطريق الاستدلال عنده يكون بالاستدلال بالآيات ، وهو ما تكون الدلالة فيه على عين المدلول لا على كلي يندرج المدلول بين أفراده ، ويكون بالاستدلال بقياس الأولى .[٣٨]ودخل الإمام ابن تيمية هنا في جدل طويل عميق .

ومما له دلالة في هذا المقام أن نرى تلميذه ابن القيم يصنف الأدلة السمعية إلى نوعين : نوع دل بطريق التنبيه إلى الدليل العقلي ، كغالب أدلة النبوة

---

[٣٧] تأمل ما يقوله ابن عقيل في قوله تعالى(قل الروح من أمر ربي) مخالفا لذلك : (قال من كف خلقه عن السؤال عن مخلوق ، فكفهم عن السؤال عن الخالق أولى) دفع شبه التشبيه لابن الجوزي ص ٤٦

[٣٨] درء تعارض العقل والنقل ج ١ ص ١٤ – ١٩ ، والفرقان بين الحق والباطل ج ١ ص ١٠٨ ، والإكليل ج ٢ من مجموعة الرسائل الكبرى طبعة ١٩٦٦

والمعاد والصفات والتوحيد .ونوع لا يقوم على التنبيه إلى الدليل العقلي وهو يسير جدا ، والأول هو الأغلب في القرآن وهو أصل النوع الثاني ،والقدح في النوعين بالعقل ممتنع بالضرورة ، أما الأول فواضح ، وأما الثاني فلاستلزام القدح فيه القدح في العقل الذي أثبته ، وإذا بطل العقل الذي أثبت السمع بطل ما عارض السمع من العقليات ![39]

ومما له دلالة أيضا أن نرى ابن تيمية وهو يعتمد **خبر الواحد** كطريق إلى المعرفة يجعله من الطرق التي يتحصل منها " **اليقين** " كدلالة نقلية تأتي على قدم المساواة مع الدلالة العقلية .

وهذا هو الذي جعل التيميين يذهبون وراء الأدلة القياسية للدلالة على مباينة الله تعالى للعالم ، وعلوه عليه ، ليعودوا بعد ذلك بالتأويل - وإن لم يسموه تأويلا - على الآيات التي تفيد المعية كقوله تعالى (وهو معكم أينما كنتم)[40]

وفي رأينا أن الإمام ابن تيمية كان يقترب بذلك اقترابا شديدا ممن يسمون العقليين ، وأنه لم ينزل العقل عن عرشه الذي أجلسه عليه المعتزلة والأشاعرة والماتريدية ، وإنما رفع النص إليه ليجلسه بجواره ، بل إنه عندما رفع النص إلى عرش العقل إنما فعل ذلك بإذن العقل الذي يقول عنه إنه سلطان عين واليا ثم عزل نفسه

---

[39] الصواعق المرسلة لابن القيم ج١ ص ١٥٦ – ٤٦ – ٤٨

[40] أنظر الفرقان بين الحق والباطل ج ١ ص ١٠٦

وهذا ما جعل بعض مريديه من أهل الحديث والفقهاء يرغبون بـــه عـــن التوغل في الكلام والفلسفة

ومهما يكن من قوله إن شأن العقل مع النقل كشأن سلطان ولى واليـــا ثم عزل نفسه فإنه لا يتفق مع ممارساته العقلية الجدليـــة مـــن ناحيـــة ، ولا يستقيم منطقيا مع ما استهدف له من ناحية أخرى

وفي رأينا أن ما ذكره في أصل منهجه في حديثه عن التعـــارض أو عـــدم التعارض بين القطعيات يمثل تحيرا في الانتقاء بين البـــاطل والصحيـــح منشؤه عدم تحديد المقياس المبدئي .

وفي رأينا أيضا أنه لو نفض الإمام ابن تيمية يده من العقل النظري جملـة ، والتفت إلى ما قدمه المنهج الإسلامي من اعتماد العقل العملي القـائم على الضرورة العملية التي تقوم في أساس كل منهج على الإطـــلاق ، لطويت صفحات وصفحات من التزيد والتنقص والخـــلاف والجـــدل والتفرق والتشاحن على السواء ، ولفتحت - من جديد - آفاق البنـاء الحضاري التي تاهت فيها الأقدام عن نقطة البداية.

الإمام محمد بن عبد الوهاب

هو محمد بن عبد الوهاب بن سليمان بن علي بن محمد بن أحمد بن راشد بن بريد بن مشرف التميمي النجدي [1] وكان مولده عام ١١١٥ هـ

نشأ محمد بن عبد الوهاب في أسرة معنية بالعلوم الشرعية ، فطلب العلم في مكة ، ووجد بغيته في المذهب الحنبلي والحديث ، وتلقى العلم على والده ، ورحل في طلب العلم إلى المدينة ، ثم البصرة التي ظهر له فيها خصوم ، يقول عنهم : (كان ناس من مشركي!! البصرة - هكذا - يأتون إليّ بشبهات يلقونها عليّ فأقول وهم قعود لديّ لا تصلح العبادة إلا لله ، فيبهت كل منهم) [2] فخرج منها ، وقد ناله أذى شديد ، وقصد الشام لكنه لم يتمكن من إكمال رحلته إليها ، فرجع إلى نجد مارا بالإحساء ، وترى الباحثة وفاء عبد الرحمن حسب الله أن ما ذكرته بعض المصادر من ذهابه إلى مصر وكردستان وهمذان وأصفهان والري وقم وحلب ليس صحيحا [3]

---

[1] تاريخ نجد لابن غنام تحقيق ناصر الدين أسد طبعة القاهرة عام ١٩٦١ ص ١٠ ، ٦١

[2] المصدر السابق لابن غنام ص ٧٦

[3] في رسالتها للماجستير بعنوان (دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب الإصلاحية وأثرها في الاتجاهات الإسلامية المعاصرة) بمعهد الدراسات الإسلامية بالقاهرة ص ٢٢- ٢٥

درس محمد بن عبد الوهاب مؤلفات ابن تيمية وابن القيم وتأثر بهما تأثرا واضحا وبخاصة ابن تيمية ، وبالفكر الحنبلي عموما ، وقام بحركة مضادة للبدع أراد أن يعيد في محاربتها عهد أسلافه من الحنابلة لاسيما ابن تيمية من التوجه بالعبادة لله وحده ، وإنكار التوجه إلى أصحاب القباب والقبور ، وإنكار التوسل بالأولياء والأنبياء إلى الله تعالى في قضاء الحاجات ، وبدأ بها في بلده برفق ولين ، ثم أخذ يرسل بها إلى أمراء الحجاز وغيره من الأقطار ، ولما قاومه أهل بلده وقاموا باضطهاده تركهم إلى بلدة الدرعية بنجد ، فقبلها أميرها محمد بن سعود ، وقام بحماية دعوته ونشرها ، واستخدم قوته في تأييدها حتى أخذ بها كثير من بلاد الجزيرة العربية ، ودخل بعض أهلها في حكم آل سعود ، ولم يزل محمد بن عبد الوهاب يقوم بدعوته في حماية الأمير حتى توفي عام ١٢٠٦ هـ[٤]

وقد ترك الشيخ تراثا متمثلا في أنواع متعددة من الكتب والرسائل ، والمكاتبات والأجوبة والفتاوى والخطب .في العقيدة والفقه والحديث والتفسير والسيرة ، وفي العقيدة له الكتب الآتية :

(١) كتاب التوحيد الذي هو حق لله على العبيد

(٢) كشف الشبهات

(٣) مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد

---

[٤] أنظر كتاب (المجددون في الإسلام) للشيخ عبد المتعال الصعيدي نشر مكتبة الآداب بالجماميز بالقاهرة ص ٤٤٠

(٤) الأصول الثلاثة وأدلتها

(٥) تلقين أصول العقيدة للعامة

(٦) كلمات في بيان شهادة أن لا إله إلا الله وبيان التوحيد

(٧) كلمات في بيان شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله

(٨) أربع قواعد للدين

(٩) أربع قواعد ذكرها الله في محكم كتابه

(١٠) المسائل الخمس الواجب معرفتها

(١١) تفسير كلمة التوحيد

(١٢) ستة أصول عظيمة

(١٣) ستة أصول منقولة من السيرة النبوية

(١٤) مسائل الجاهلية

(١٥) أصول الإيمان

(١٦) فضل الإسلام

(١٧) كتاب الكبائر

(١٨) نصيحة المسلمين بأحاديث سيد المرسلين *

والشيخ محمد بن عبد الوهاب وإن لم يلتزم بما احتهد به ابن تيمية في بعض مسائل الفقه ، كقوله في الطلاق الثلاث ونحوه، إلا أنه التزم وأتباعه به في العقائد ، وشددوا فيها أكثر مما تشدد ، ورتبوا عليها أمورا عملية لم

* أنظر بحث الشيخ عبد الله صالح ابن عثيمين بعنوان (الرسائل الشخصية للشيخ محمد بن عبد الوهاب) مقدم في أسبوع الشيخ بجامعة الإمام محمد بن سعود ى عام ١٤٠٠

يكن قد تعرض لها ابن تيمية ، ومن ذلك هدمهم الأضرحـــة والقبـــور والمساجد التي أقيمت لها باعتبار ذلك نوعا من الوثنية وتكفـــيرا منـــهم للمتوسلين بها والمتوجهين بالدعاء للنبي أو الولي بالشكوى أو طلب العـون واعتباره شركا.[٦]

وفي هذا الصدد ينبغي تحرير المسألة بأن الدعاء إن كان بطلب شيء مـــن شأنه أن يسند إلى الله تعالى ولا تتعلق قدرة العبد به باعتبار ذاتـــه - وإن تعلقت بأسبابه - فيطلب من النبي أو الولي الشفاء من المرض ، أو الرزق ، أو دخول الجنة ، أو النجاة من النار ، معتقدا أنه - أي النبي أو الـــولي - قادر على جذب منفعة أو رفع مضرة بذاته مستقلا بالخلق فهذا لا شـــك في أنه وقوع في الشرك ، كما كان المشركون يدعون الأصنام على هـــذا الاعتقاد ، ومع ذلك يقولون (ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى) .
أما إن كان الطلب على اعتقاد أن النبي أو الولي لا يملك من ذاته ضرا ولا نفعا ، وإنما يدعوه ليتوجه إلى الله ويسأله أن يفعل ذلك بحيث لا يكـــون للنبي أو الولي إلا مجرد السعي في حصوله بالتوجه والطلب من الله تعـــالى ، أو ليرشده في يقظته ، أو منامه إلى ما فيه قضاء حاجته ، أو نحو ذلك مـــن طرق السعي التي يترتب عنها عادة فعل الله فهذا السعي وإن كان جـــائزا في ذاته من باب التعامل المشروع مع الأسباب إلا أنه لا يجوز لما فيه مـــن

[٦] أنظر (تاريخ المذاهب الإسلامية) للشيخ محمد أبوزهرة نشر دار الفكر العربي ص ١٩٩ وما بعدها

إيهام أن للنبي أو الولي شيئا من صفات الله ، وأنه معبود من دون الله ، حيث وجه ما شأنه أن يوجه لله إلى غيره من العباد ، والله تعالى أقرب إلى العبد من كل مخلوق ، ولا يحتاج في ذلك إلى واسطة ، والعامة معرضون للوقوع في هذا الإيهام ، ويخشى أن يتسرب إليهم اعتقاد أن الولي يعلم الغيب ، ويقدر على جذب الخير ودفع الأذى فيقعوا في الشرك الصريح .

واهتمام الوهابية بهذا الموضوع لا يمكن تقويمه بإنصاف بغير النظر إليها باعتبارها حركة إصلاحية في بيئة بلغ فيها أمر الاشتباه في عبادة الأولياء والأضرحة مبلغا صارخا ، أجاز لها أن تنشط لمحاربتها من باب سد الذرائع .

نظرة شاملة في ساحة الحنابلة :

يقرر الإمام ابن تيمية فساد ما ذهب إليه بعض الفرق من أن كلام الله القديم هو حروف وأصوات لازمة لذاته أزلا وأبدا لا يتكلم بها بمشيئته واختياره ،ولا يتكلم بها شيئا بعد شيء ،ولا يفرقون بين جنس الحروف وأعيانها ،بل يجعلون عين الحروف قديمة أزلية ، وينكر نسبة هذا الرأي إلى أحمد وأصحابه ، ويقول : (هذا الذي يحكى عن أحمد وأصحابه - أن صوت القارئين ومداد المصاحف قديم أزلي - كذب مفترى لم يقل ذلك أحمد ولا أحد من علماء المسلمين)

وإذا كان صاحب المواقف نسب هذا الرأي إلى الحنابلة حيث قال (ثم قال الحنابلة : كلامه حرف وصوت يقومان بذاته ، وأنه قديم ، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان) [٧] فإن الإمام ابن تيمية لا ينكر وقوع ذلك من بعضهم ، حين يقرر أن أبا حامد الغزالي يخطئ وهو يسند إلى أحمد بن حنبل كلاما لم يقله ويزعم أن أبا حامد (لم يكن يعرف ما قاله أحمد ولا ما قاله غيره من السلف في هذا الباب ، ولا ما جاء به القرآن والحديث !!! وقد سمع مضافا إلى الحنابلة ما يقوله طائفة منهم ومن غيرهم من المالكية والشافعية وغيرهم في الحرف والصوت وبعض الصفات مثل قولهم : إن الأصوات المسموعة من القراء

---

[٧] شرح المواقف ج ٨ ص ٩٢

قديمة أزلية ، وإن الحروف المتعاقبة أزلية ، وأنه ينزل إلى سماء الدنيا ويخلو منه العرش حتى يبقى بعض المخلوقات فوقه وبعضهم تحته إلى غير ذلك من المنكرات ، فإنه ما من طائفة إلا وفي بعضهم من يقول أقوالا ظاهرها الفساد وهي التي يحفظها من ينفر عنهم ويشنع عليهم) [8]

وابن الجوزي بدوره يقول : (ورأيت من أصحابنا - يقصد الحنابلة – من تكلم في الأصول بما لا يصلح وانتدب للتصنيف في هذا ثلاثة :

أبو عبد الله بن حامد البغدادي الوراق المتوفى عام ٤٠٣ هـ وصاحبه القاضي أبو يعلى المتوفى عام ٤٥٨ هـ وابن الزاغوني المتوفى عام ٥٢٧ هـ فصنفوا كتبا شانوا بها المذهب ، قد نزلوا إلى مرتبة العوام ، فحملوا الصفات على مقتضى الحس .

فسمعوا أن الله تعالى خلق آدم عليه السلام على صورته فأثبتوا له صورة ، ووجها زائدا على الذات ، وعينين وفما ولهوات وأضراسا ، وأضواء لوجهه هي السبحات ، ويدين وأصابع وكفا وخنصرا ،وإبهاما ، وصدرا وفخذا وساقين ، وقالوا ما سمعنا بذكر الرأس !!

وقالوا يجوز أن يمس ويمس ، ويدني العبد من ذاته .

وقال بعضهم:ويتنفس .

وقد أخذوا بالظاهر في الأسماء والصفات ، **فسموها بالصفات تسمية مبتدعة لا دليل لهم في ذلك من النقل ولا من العقل .**

---

[8] تفسير سورة الإخلاص ص ١٠١

ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعاني الواجبة لله تعالى ولا إلى إلغاء ما توجبه الظواهر من سمات الحدث .

ولم يقنعوا بأن يقولوا صفة فعل ، حتى قالوا صفة ذات ، ثم لما أثبتوا أنها صفات قالوا لا نحملها على توجيه اللغة ، مثل يد على نعمة وقدرة ، ولا مجيء وإتيان على معنى بر ولطف ، ولا ساق على شدة .

بل قالوا نحملها على ظواهرها المتعارفة ، والظاهر هو المعهود من نعوت الآدميين - والشيء إنما يحمل على حقيقته إذا أمكن ، فإن صرف صارف حمل على المجاز - ثم يتحرجون من التشبيه ويأنفون من إضافته إليهم ، ويقولون نحن أهل سنة .

وكلامهم صريح في التشبيه وقد تبعهم خلق من العوام ،وقد نصحت التابع والمتبوع فقلت لهم : يا أصحابنا أنتم أصحاب نقل واتباع ، وإمامكم الأكبر أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى يقول وهو تحت السياط : كيف أقول مالم يقل)

(فإياكم أن تبتدعوا في مذهبه ما ليس منه .

وينبغي ألا يهمل ما يثبت به الأصل وهو العقل ، فإنا عرفنا به الله تعالى ، وحكمنا له بالقدم ، فلو أنكم قلتم نقرأ الحديث ونسكت لما أنكر عليكم أحد ، إنما حملكم إياها على الظاهر قبيح ، فلا تدخلوا في مذهب الرجل الصالح السلفي ما ليس منه ، فلقد كسيتم هذا المذهب شيئا قبيحا ، حتى صار لا يقال عن حنبلي إلا مجسم) .

ويبين ابن الجوزي الحنبلي أسباب وقوع هؤلاء المصنفين في الغلط :

أولها : أنهم سموا الأخبار صفات ، وإنما هي إضافات وليس كل مضـــاف صفة ، فإنه قال تعالى (ونفخت فيه من روحي) وليس لله صفة تســـمى روحا ، فقد ابتدع من سمى المضاف صفة .

وثانيها : أنهم قالوا هذه الأحاديث من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله تعالى ، ثم قالوا نحملها على ظواهرها ، فواعجبا ما لا يعلمه إلا الله أي ظاهر له ، وهل ظاهر الاستواء إلا القعود ، وظاهر النزول إلا الانتقال) .

ومن الواضح أن ما ذكره ابن الجوزي هنا قد تخلص الإمام ابن تيمية مـــن بعضه برأيه في التأويل الذي جاء بالآية وما يعلم منه وما لا يعلم .

(والثالث : أنهم أثبتوا لله سبحانه صفات ، وصفات الحق جل جلالـــه لا تثبت إلا بما تثبت به الذات من الأدلة القطعية .

الرابع : أنهم لم يفرقوا في الإثبات بين خبر مشهور كقوله صلى الله عليـــه وسلم (ينزل تعالى إلى السماء الدنيا) وبين حديث لا يصح كقوله صلى الله عليه وسلم (رأيت ربي في أحسن صورة) بل أثبتوا بهذا صفة وبهـــذا صفة .

والخامس : أنهم لم يفرقوا بين حديث مرفوع إلى النبي صلـــى الله عليـــه وسلم وبين حديث موقوف على صحابي أو تابعي ، فأثبتوا بهذا ما أثبتـــوا بهذا .

والسادس : أنهم تأولوا بعض الألفاظ في موضع و لم يتأولوها في موضـــع ، كقوله تعالى في الحديث القدسي (ومن أتاني يمشي أتيته هرولة) قـــالوا : ضرب مثلا للإنعام .

والسابع :أنهم حملوا الأحاديث على مقتضى الحس ، فقالوا : يترل بذاته ، وينتقل ويتحول ، ثم قالوا لاكما نعقل ، فغالطوا من يسمع ، وكـــــابروا الحس والعقل .[٩]

حديث الجارية :

جاء حديث الجارية في صحيح مسلم برواية معاوية بن الحكم الســـلمي في حديث طويل وقد كان حديث عهد بجاهلية : (وكانت لي جارية ترعـــى غنما لي قبل أحد فاطلعت ذات يوم فإذا الذيب قد ذهب بشاة من غنمـــها وأنا رجل من بني آدم آسف كما يأسفون ، لكني صككتــــــها صكـــة ،

---

[٩] دفع شبه التشبيه بأكف التتريه) لابن الجوزي ت ٥٩٧ ، بتحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري ، ويضيف المحقق هنا ما نقله حنبل عن أحمد ابن حنبل أنه سمعه يقول : احتجوا علي يوم المناظرة فقالوا : تجيء يوم القيامة سورة البقرة وتجيء سورة تبارك ، فقلت لهم : إنما هو الثواب ، قال الله عز ذكره (وجاء ربك والملك صفا صفا) وإنما تأتي قدرته . وقال ابن حزم الظاهري في الفصل : وقد روينا عن أحمد بن حنبل رحمه الله أنه قال : (وجاء ربك) إنما معناه وجاء أمر ربك . اهـــ كوثري في تحقيقه على كتاب ابن الجوزي ص ٢٨، وينقل الكوثري ما ذكره الحافظ بن حجر في حديث البخاري بسنده عن الرسول صلى الله عليه وسلم (يكشف ربنا عن ساقه) أنه من رواية سعيد بن أبي هلال عن زيد بن أسلم فأخرجها الإسماعيلي كذلك ثم قال : في قوله (عن ساقه) نكرة ، ثم أخرجه من طريق حفص بن ميسرة عن زيد بن أسلم بلفظ (يكشف عن ساق) قال الإسماعيلي : هذه أصح لموافقتها لفظ القرآن في الجملة . اهـــ ، وعلى كل فإن ابن الجوزي يشرحها بقوله (وهذه إضافة إليه معناها يكشف عن شدته) المصدر السابق .

فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فعظم ذلك علي ، قلت : يـــا رسول الله : أفلا أعتقها ؟ قال : ائتني بها ، فأتيته بها ، فقال لها : أيـــن الله ؟ قالت : في السماء ، قال : من أنا ؟ قالت : أنت رسول الله ، قـــال : اعتقها ، فإنها مؤمنة)

وهناك ملاحظات حول هذا الحديث من **ناحية الرواية** :

أنه جاء في روايات أخرى في غير مسلم عن غير معاوية بن الحكم السلمي ، وبصيغة سؤال الرسول للجارية **ليس فيها قوله " أيـــن الله "** ولكـــن بصيغة أخرى .

ففي رواية الشريد بن سويد الثقفي في صحيح ابن حبان ، ومسند أحمـــد ، والمعجم الكبير للطبراني : أنه كان له جارية سوداء نوبية أراد أن يعتقـــها فجاء بها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لها : **من ربك** ؟ قـــالت : الله . وفي سنن الدارمي ، وسنن النسائي قال قال لها : أتشـــهدين أن لا إله إلا الله ؟ قالت : نعم .

وفي رواية أبي هريرة في بغية الباحث عن زوائد مسند الحـــارث بـــن أبي أسامة الطوسي البغدادي ، جاء قوله " جاء رجل بجارية سوداء لا تفصـــح فقال : إني جعلت عليَّ رقبة مؤمنة أ فأعتق هذه ؟ فقال لها النبي صلـــى الله عليه وسلم : **من ربك** ؟ فأشارت برأسها إلى السماء ، **فقال** : **من أنـــا** ؟ **فأشارت إلى السماء** ، تعني أنك رسول الله ، قال : اعتقها فإنها مؤمنـــة .

) ومن الواضح في هذه الرواية أمران : **التصريح بأن الجارية سـوداء لا تفصح ، وأنها أشارت إلى السماء في السؤال عن الله ، وفي السؤال عن الرسول صلى الله عليه وسلم أيضا .**

ومن الملاحظ أيضا أن الحديث لم يخرجه البخاري في صحيحه ، وقـد أخرج في جزء خلق الأفعال ما يتعلق بتشميت العـاطس الـذي ورد في النص الكامل للحديث الذي رواه مسلم ، دون ما يتعلق بكونه تعـالى في السماء ، وبدون إشارة إلى أنه اختصر الحديث .

وهناك ملاحظات من ناحية فقه الحديث :

١- من المقطوع به أن المكان والزمان جميعا من خلق الله وهو سـبحانه موجود قبل السماء والخلق جميعا ، وهو في السماء إله وفي الأرض إلـه بعلمه وقدرته وإرادته وسلطانه وفعله وخلقه ورحمته وعدله وحكمتـه لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماء ولا في الأرض .

٢- أن الرواية بالمعنى شائعة في الطبقات كلها ، وصاحب القصة لم يكـن من فقهاء الصحابة مما يرجح روايته بالمعنى حملا على الروايات المتفقة مـع التنزيه ، والتي لم يرد فيها في كلام الرسول صلى الله عليه وسلم لفظ أين

٣- أن السؤال بأين يأتي في المكان والمكانة ، حقيقة فيـهما ، وكذلـك حقيقة في الأول ومجازا في الثاني .

٤- من الجائز - كما جاء في شرح المواقف للسيد الشريف - مجيء السؤال بأين للاستكشاف عن معتقد الجارية هل هي عابدة وثن أرضي أم هي مؤمنة بالله رب السماوات

٥- من المقرر في تلقين الإيمان لشخص ما الكشف عن رأيه في معتقده السابق ، فلا بد من تصريح المسيحي بانخلاعه من الإيمان بالثالوث ، والمجوسي بانخلاعه من الإيمان بالنار ، ومن عابد الوثن انخلاعه من عبادة الأصنام وهكذا ..

ولم يصح عن الرسول صلى الله عليه وسلم في تلقين الإيمان طوال أدائه الرسالة السؤال بأين في غير هذه القصة المضطربة ، فاللفظ الجاري على الأصل في بعض الروايات هو الأجدر بان يكون لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم ، وما سواه في رواية معاوية بن الحكم إنما جاء بالمعنى الذي عبر عنه الصحابي .

٦- من العلماء من يعد العامي معذورا في اللفظ الموهم اعتدادا بأصل اعتقاده بالله سبحانه وتعالى ، ويؤيد ذلك ما جاء في بعض روايات الحديث عن الجارية ، وأنها نوبية سوداء لا تفصح ، وما هو ثابت عن الرسول صلى الله عليه وسلم من رفقه في التعليم ، ومخاطبة الناس بغير أن يشق عليهم فيما يفهمون .

٧- أن الجارية كما جاء في بعض الروايات أشارت إلى السماء فيما يتعلق بسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم عن معرفتها بالله والرسول أيضا ، ولا مفر من التأويل .

٨- وبعرض الحديث على المحكم المقطوع به من كونه تعالى خالق كل شيء وهو قبل كل شيء ، يصبح ما جاء بالحديث على اختلاف رواياته من المتشابهات التي لم نكلف بالغوص فيها ، ولا بالعمل بشيء وراءها ، ونكل علم حقيقتها إلى الله تعالى .

يقول ابن الجوزي في هذا الحديث وطائفة من الأحاديث الأخرى التي تسمى أخبار الصفات ، (اعلم أن في الأحاديث دقائق وآفات لا يعلمه إلا العلماء الفقهاء ، تارة في نقلها ، وتارة في كشف معناها) نشير هنا إلى الصحيح منها :

من ذلك ما رواه مسلم والبخاري من حديث أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (خلق الله آدم على صورته) وبين أن الضمير في " صورته " لا يرجع إلى لفظ الجلالة [10]

[10] وفي رواية لابن خزيمة (لايقولن أحدكم لعبده : قبح الله وجهك ووجه من أشبهك ، فإن الله خلق آدم على صورته) وروي هذا الحديث في الجامع الصغير ورمز له بالصحة ، والضمير في هذا الحديث إما أن يرجع إلى لفظ عبده أو إلى لفظ آدم ، أما إرجاع الضمير إلى لفظ الجلالة فيكون المراد فيه أن الله خلق آدم على صفته ، من العلم مثلا ، مع حفظ الفارق بين علم الله وعلم آدم ، أو يراد بالإضافة في (صورته) معنى التشريف ، كقول القائل (بيت الله) و (ناقة الله) وعلى هذا يأتي معنى الرواية الأخرى التي رواها ابن خزيمة أيضا حيث جاء فيها قوله (على صورة الرحمن) رواها بسنده عن عطاء ابن أبي رباح عن عمر رضي الله عنه عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومن الملاحظ أن هذه الرواية ضعفها ابن خزيمة نفسه .

وما روي في الصحيحين من حديث النبي صلى الله عليه وسلم عن بعض ما يحدث يوم القيامة : (فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا ، فلا يكلمه إلا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، فيقال : هل بينكم وبينه آية تعرفونها ؟ فيقولون الساق فيكشف عن ساقه فيسجد له كل مؤمن) ويذكر كثيرا من أقوال العلماء التي تفسره بغير تشبيه ، ومن ذلك : يأتيهم بأهوال القيامة فيستعيذون من تلك الحال ، ويطلبون أن يأتيهم بما يعرفونه من لطف ، فيكشف عن ساقه أي عن شدته ، يكشفها أي يزيلها .

وما روي في الصحيحين من حديث أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : (لا تزال جهنم يلقى فيها وتقول هل من مزيد ، حتى يضع الرب فيها قدمه فيتزوي بعضها إلى بعض) ومما ذكره في تفسيره بغير تشبيه ما حكاه أبو عبيد الهروي عن الحسن البصري أنه قال : القدم هم الذين قدمهم الله لها من شرار خلقه . ويضيف الكوثري في تحقيقه ما ذكره جار الله الزمخشري في كتابه (الفائق في غريب الحديث) : وضع القدم على الشيء مثل للردع والقمع .

وما روي في الصحيحين من حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم (يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر يدخلان الجنة) ومما

ذكره في تفسيره بغير تشبيه أن يكون معنى الضحك : التعبير عن كثرة الكرم وسعة الرضا .

وما روي في الصحيحين من حديث ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (يدني المؤمن من ربه فيضع عليه كنفه فيقول : تعرف ذنب كذا) قال العلماء : يدنيه من رحمته ولطفه ، وقال ابن الأنباري : كنفه حياطته وستره .

ما روي في الصحيحين من حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : (ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير يقول من يدعوني فأستجيب له) ومما ذكره تفسيرا له بغير تشبيه : ينزل بمعنى يقرب برحمته ، وقد ذكر الله أشياء بالنزول فقال تعالى (وأنزلنا الحديد) . (وأنزل لكم من الأنعام) .

ثم يقول ابن الجوزي : (واعلم أن الناس في أخبار الصفات على ثلاث مراتب : أحدها : إمرارها على ما جاءت من غير تفسير ولا تأويل إلا أن تقع ضرورة كقوله تعالى " وجاء ربك " أي أمر ربك ، وهذا مذهب السلف .

والمرتبة الثانية : التأويل وهو مقام خطر .

والمرتبة الثالثة : القول فيها بمقتضى الحس ، وقد عم جهلة الناقلين إذ ليس لهم حظ من علوم المعقولات التي يعرف بها ما يجوز على الله تعالى وما يستحيل .) .

ثم يقول : (ونحن نحمد الله إذ لم يبخس حظنا من المنقولات ولا من المعقولات ، ونبرأ من أقوام شانوا مذهبنا فعابنا الناس بكلامهم)[١١]

المنطق العملي والمتشابهات :

لا خلاف بين الفرق الإسلامية في مخالفة الله للحوادث ، وإنما الخلاف يأتي في فهمهم للآيات الموهمة للتشبيه ، ولنا هنا ملاحظات تلخص ما نراه ونعتقد به في الموضوع : -ونرجو الله التوفيق كما نلتمس منه تعالى العفو :

الملاحظة الأولى : أن الباحث في هذه الآيات لا يجد فيها ما ينسب إلى الله تعالى ما يوهم التشبيه مقصودا إليه بذاته ، على النحو الذي نجد في تقرير مخالفته للحوادث (ليس كمثله شيء) أو في تقرير الوحدانية أو العلم أو القدرة أو سائر العقائد التي لا يكون المسلم مسلما إلا بها ، ففي هذه الصفات يكون القصد واضحا إلى الصفة ، ويكون المراد تقريرا مباشرا لاتصافه تعالى بكونه مخالفا للحوادث ، أو أحدا ، أو عالما أو قادرا

---

[١١] أنظر (دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه) لابن الجوزي من ص ٤٦ إلى ٩١

وفي هذا يأتي القول الإلهي (الله أحد) و (والله عليم حكيم) و (والله غفور رحيم) إلى أمثال ذلك مما لايسهل حصره ، أما في حال نسبة ما يوهم التشبيه فنحن لا نجد ألبتة مثل هذا الأسلوب كأن يقول (لله يد) أو لله عين) أو (إن الله ذو يد) أو (إن الله ذو عين) وإنما ينسب الأمر غير مقصود ، وإنما يكون طريقا وأسلوبا ومجازا يمر منه إلى تقرير أمر آخر ، فقوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) تأتي لمعنى مختلف عن الكلام عن اليد ، و (كل شيء هالك إلا وجهه) تأتي لمعنى مختلف عن الكلام عن الوجه .

وهذا فرق هام فيما نحن بصدده من الكلام عن الصفات .

الملاحظة الثانية : أن محدودية العقل البشري - وهو أمر لا ينبغي الاختلاف فيه - تلزمنا بالقول بأن الله تعالى يجوز أن يخاطب عباده بما لا يعلمونه ، ما دام الأمر لا يتعلق بالتكاليف العملية وقد أقر بذلك طائفة من الأئمة ، خلافا لابن تيمية ، ومن هنا جاء كلام العلماء عن حكمة ورود المتشابه.

ومن ذلك : أنه كان لابد منه لفهم العامة وأشباههم الذين لو حملوا على فهم التتريه المحض لوقعوا في وهم العدمية ، وفي هذا الموقع من فهم الموضوع يأتي حديث الجارية الذي تحدثنا عنه بالتفصيل آنفا.

ومن ذلك أيضا وقريب مما تقدم ما ذكره ابن المرتضى من (زيادة علم الله على علم الخلق) وهو يعني أن التفاضل في العلم يـؤدي بـالضرورة إلى درجة من نقص الفهم في الطرف الأقل : تقل أو تكثر ، والمثال على ذلك بين في قصة موسى عليه الصلاة والسلام مع الرجل الصالح رضي الله عنه.

ومن ذلك أيضا تقريب العقل البشري وتدريبه وإعداده لوقت يكون فيه فيض العلوم من الله وهو وقت يقول عنه القرآن (فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد) إذا التزم هذا العقل بأدب التسليم في وقت القصور.

ومن ذلك : حكمة الابتلاء السارية في جميع التكاليف ، وللتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه .

الملاحظة الثالثة : أن موقف التسليم المبني على : إثبات ماورد ، ونفي التشبيه ، وعدم الخوض في التأويل هو أسلم المواقف وأقربها لطبيعة التدين وجوهره الاتباع ، وإذا كان قد جاء من العلماء من اعتبر أن التأويل أحكم ، لأنه هو الخطاب الذي يصد عن التشبيه عند طوائف من الناس ، فيجب أن يكون في خطاب الضرورة ، فإن كل ضرورة بحسبها - وهذا بمنطق الضرورة العملية أيضا - وينبغي عندئذ الاقتصاد فى التأويل ، ولابن تيمية إشارة لهذا المعنى ذكرناها سابقا [١٢] - لأنه رجم بالغيب .

---

[١٢] أنظر ص من هذا الكتاب

الملاحظة الرابعة : اللجوء إلى منطق العقل العملي .

ومنطق العقل العملي الذي يدخلنا إلى الإسلام من باب الإنـــذار يلزمنـــا بالتسليم وبالتوقف عن الخوض في التأويل ، لأن المتوقف هنا ممتثل مســـلم وجهه لله ، وهو من هذه الناحية قد بلغ - أو له أن يبلـــغ - الدرجـــات العليا في الخضوع لله وطاعته ومحبته .

أما الخائض - وبنظرة عملية - فلأي شيء يخوض ؟ ليقترب من ربـــه ؟ فما باله إذا كان هذا الاقتراب محفوفا بمخاطر الابتداع والوقوع في الباطل ونسبة ما ليس لله إليه واقتحام الحمى ؟ وعنده ميادين الاقتراب مفتوحـــة بغير انتهاء أو خطر : العمل النافع لنفسه وللأمة الإسلامية ابتغاء وجـه الله تعالى ، وقد ضمن الله له في العمليات أجرين إن أصاب وأجرا إن أخطأ ؟ والله سبحانه لن يحاسبه يوم القيامة عما لم يعرف من أســـرار المتشـــابه ، بينما هو يحاسبه على ما قصر في العمل النافع ؟

أم يخوض من أجل رد الخائضين ؟ أليس هذا هو التناقض بعينه ؟ أليس هو ارتكاب ما ينهى عنه ؟

إن رجلا سأل أمير المؤمنين عليا عليه السلام في مسجد الكوفة فقـــال : ياأمير المؤمنين : هل تصف لنا ربنا فنزداد له حبا ؟ فغضب عليه الســـلام نادى الصلاة جامعة : فحمد الله وأثنى عليه إلى أن قال :

كيف يوصف الذي عجزت الملائكة مع قربهم من كرسي كرامته وطول ولههم إليه وتعظيم جلال عزته وقربهم من غيب ملكوت قدرته أن يعلموا من علمه إلا ما علمهم ، وهم من ملكوت القدس كلهم ، ومن معرفته على ما فطرهم عليه ؛ فقالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم)

(فعليك أيها السائل بما دل عليه القرآن من صفته ، وتقدمك فيه الرسل ، فأتم به ، واستضئ بنور هدايته ، فإنما هي نعمة وحكمة أوتيتها ، فخذ ما أوتيت وكن من الشاكرين ، وما كلفك الله علمه مما ليس عليك في الكتاب فرضه ، ولا في سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ولا عن أئمة الهدى فرضه ؛ فكل علمه إلى الله سبحانه فإنه منتهى حق الله عليك)

ويقول بعض العلماء في التوقف فيما يتعلق بذاته تعالى :

(... حرام على العقول[13] أن تمثله

وعلى الظنون أن تحده

وعلى الضمائر أن تعمق

وعلى النفوس أن تفكر

---

[13] لابأس أن نستحضر هنا ما ذكره بعض فلاسفة نظرية المعرفة من أن للعقل قالبا خاصا في التفكير لا يتعداه ، من ذلك قالب الزمان والمكان ، وما قرره بعضهم من أن العقل البشري لا يمكنه أن يمارس التفكير في موضوع إلا على أساس مشابهته بموضوع سابق وممايزته له وعلاقة يقوم بربطها بين شيئين في الوقت نفسه : أنظر الفلسفة الأوربية الحديثة .

وعلى الفكر أن يحيط وعلى العقول أن تصور :
إلا ما وصف به ذاته في كتابه ، أو على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم .
فإن كل ما تمثل في الوهم فهو مقدره قطعا وخالقه) .[١٤]\[١٥]

يقول الإمام أبو المظفر ابن السمعاني في كتابه الانتصار لأهل الحديث : (وأما أهل السنة فقالوا : الأصل في الدين الاتباع ، والعقول تبع)
ثم يقول (فإذا سمعنا شيئا من أمور الدين وعقلناه وفهمناه فلله الحمد في ذلك والشكر ، ومنه التوفيق ، وما لم يمكننا إدراكه وفهمه و لم تبلغه عقولنا آمنا به وصدقنا واعتقدنا أن هذا من ربوبيته تعالى) [١٦]

ويقول ابن خلدون : (فإذا هدانا الله إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثبته دونها ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ، ونسكت عما لم نفهمه ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه) [١٧]
وللدقة نقول : نعزل عنه العقل النظري ، الذي نقد نفسه .
ولا نعزله عن العقل العملي الذي هو عمدة الوجود الإنساني في الأرض .

---

[١٤] أنظر (اعتقاد أهل السنة والجماعة) للشيخ عدي بن مسافر الأموي ط ١٩٧٥ ص ١٢

[١٥] وانظر صون المنطق والكلام عن علمي المنطق والكلام للسيوطي طبعة مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر ص ١١١ - ١١٥

[١٦] صون المنطق والكلام عن علمي المنطق والكلام للسيوطي طبعة مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر ص ٢٣٥

[١٧] مقدمة ابن خلدون ص ٤٩٥

و هو أداته التي زوده الله بها منذ علم آدم الأسماء ولم يعلمه كنه المسميات .

وهو الذي على محوره دار تكليف الله إياه .

وهو الذي بمنطقه العملي يتعامل مع المسائل الاعتقادية بعدم الاشتغال بما لا يترتب عليه عمل.

وهو الذي يتوافق مع ما ذكرناه آنفا .

وهو الذي يجمع في يده الأصول الثلاثة التي بدأنا بها الكتاب ، ومن ثم يجمع في يده لب الميزان .

والله أعلم

أهم المصادر والمراجع

أولا : القرآن الكريم والسنة المطهرة

اسم المؤلف	التعريف به وبمؤلفه
إبلاغ	عناية الله إبلاغ الأفغاني ١-الإمام الأعظم أبو حنيفة المتكلم ، رسالة ماجستير بكلية أصول الدين بالأزهر بمكتبة الكلية برقم ٢٢٩ لسنة ١٩٦٧
د . أحمد أمين	عميد كلية الآداب بجامعة القاهرة سابقا ٢--فجر الإسلام . الطبعة الخامسة عام ١٩٤٥ ٣-ضحى الإسلام ، ثلاثة أجزاء : الأول والثالث عام ١٩٤٦ والثاني عام ١٩٣٥، نشر لجنة التأليف والترجمة والنشر
الإسفراييني	أبو المظفر الإسفراييني ت ٤٧١ ٤-التبصير في الدين ، بتعليق الشيخ محمد زاهد الكوثري ، ط مطبعة الأنوار عام ١٩٤٠

الأشعري	الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ت ٣٣٠- ٥-اللمع في الرد على أهل البدع والزيغ ، تحقيق الدكتور حمودة غرابة ، نشر مكتبة الخانجي ط مطبعة مصر ١٩٥٠ ٥- مقالات الإسلاميين ، بتحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد ننشر مكتبة النهضة المصرية ، ط ١٩٥٠ ٦_ الإبانة عن أصول الديانة ، نسخة مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند ، بحيدر أباد ، نسخة بمكتبة الأزهر ، ٧- رسالة استحسان الخوض في علم الكلام ، طبعة المطبعة الكاثوليكية ببيروت ، عام ١٩٥٢
ألدو ميبلي	مستشرق إيطالي ،وكيل المجمع الدولي لتاريخ العلوم : ٨- العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي ، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار ، والدكتور محمد يوسف موسى ، ط أولى ١٩٦٢

ابن أمير	العلامة المحقق ابن أمير الحاج ت ٨٧٩ هـ ٩- التقرير والتحبير على تحرير الإمام الكمال ابن الهمام في علم الأصول الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية " المطبعة الأميرية ١٣١٧ هـ
الإيجي	الإمام عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي ١٠-المواقف بشرحه للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني ت ٨١٦هـ وحاشية لعبد الحكيم السيالكوتي وحاشية للمولي حسن جلبي بن محمد شاه الفناري طبع مطبعة السعادة بالقاهرة عام ١٣٢٥ هـ.
باتون	المستشرق ولتر . م. باتون ١١-أحمد بن حنبل والمحنة ، ترجمة الأستاذ عبد العزيز عبد الحق ، مراجعة الأستاذ محمود محمود ، ط دار الهلال بالقاهرة عام ١٩٥٨
الباقلاني	القاضي أبو بكر ابن الطيب الباقلاني البصري المتوفى ٤٠٣

	١٢-الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، بتحقيق ومقدمة الشيخ محمد زاهد الكوثري ، طبع مؤسسة الخانجي ، عام ١٩٦٣ ١٣-التمهيد : بتحقيق الدكتور الخضيري والدكتور أبو ريدة . ط دار الفكر العربي بالقاهرة.عام ١٩٤٧
بروكلمان	المستشرق كارل بروكلمان ١٤-تاريخ الأدب العربي ، ترجمة د عبد الحليم النجار ، ط دار المعارف
البغدادي	الحافظ أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي بن ثابت البغدادي المعروف بابن الخطيب ت ٤٦٣ هـ ١٥-تاريخ بغداد عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي ت عام ت ٤٢٩ هـ ١٦-الفرق بين الفرق ، بتحقيق الشيخ محمد محيي

	الدين عبد الحميد ، نشر مكتبة محمد علي صبيح وأولاده بالدراسة بالقاهرة
بلقاسم	الدكتور بلقاسم الغالي ١٧-أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية كمال الدين أحمد بن حسام الدين حسن بن سنان الدين يوسف
البياضي	البياضي الرومي الحنفي المشهور ببياض زادة ١٨-إشارات المرام في عبارات الإمام ن مع مقدمة للشيخ محمد زاهد الكوثري ، وتحقيق وتعليق الشيخ يوسف عبد الرازق ط مصطفى البابي الحلبي ط عام ١٩٤٩
البهي	الدكتور محمد البهي من علماء الأزهر المحدثين ١٨-الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي جزآن ، الأول ط ١٩٤٨ والثاني ط ١٩٥١
الترمذي	١٩-معارف السنن للترمذي مع فوائد الحافظ محمد أنور الكشميري ، تأليف الشيخ محمد يوسف البنوري

التفتازاني	العلامة سعد الدين التفتازاني ٢٠- شرح المقاصد ، ط أولنشمندر الدكتور أبو الوفا التفتازاني ٢١-علم الكلام وبعض مشكلاته ، ط أولى ١٩٦٦
التهانوي	الشيخ محمد علي ابن علي القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الهندي المعروف بالتهانوي الحنفي من علماء القرن الثاني عشر الهجري ٢٢-كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، نسخة مكتبة الأزهر
ابن تيمية	الإمام تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية الحراني ت ٧٢٧ هـ ٢٣-منهاج السنة ط عام ١٣٢١ ، وطبعة المدني عام ١٩٦٢ ٢٤-درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق الدكتور محمد

	رشاد سالم ، مطبعة دار الكتب بالقاهرة عام ١٩٧١ ، والنسخة القديمة باسم : ٢٥-موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول على هامش منهاج السنة ٢٦-الرسالة العرشية ، نشرة قصي محب الدين الخطيب ط ١٣٩٩ هـ ٢٧-تفسير سورة الإخلاص ٢٨-مجموعة الرسائل والمسائل الكبرى ٢٩-رسالة الفرقان بين الحق والباطل ضمن مجموعة الرسائل ٣٠-الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح
الجاحظ	أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ت ٢٥٥ ٣١- الفصول المختارة جمع الإمام عبد الله بن حسان ، على هامش الكامل للمبرد ، ط مطبعة التقدم بالقاهرة عام ١٣٢٤ هـ
جار الله	الدكتور زهدي حسن جار الله ٣٢- المعتزلة ، رسالة دكتوراه طبع مطبعة مصر

	١٩٤٧
ابن الجوزي	أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي القرشي ت ٥٩٧ هـ ٣٣-الموضوعات بتحقيق عبد الرحمن عثمان ، نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ط عام ١٩٦٦ ٣٤-مناقب الإمام أحمد بن حنبل ، نشر محمد أمين الخانجي الكتبي ، مطبعة السعادة عام ١٣٤٩ هـ ٣٥-دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه ، بتحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري ٣٦-تلبيس إبليس
جولد زيهر	المستشرق أجنتس جولد زيهر ت ١٩٢١ ٣٧-مذاهب التفسير الإسلامي ، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار نشر مكتبة الخانجي عام ١٩٥٥ ٣٨-العقيدة والشريعة في الإسلام ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى والدكتور علي حسن عبد القادر والأستاذ عبد العزيز عبد الحق ، نشر دار الكتب الحديثة بمصر الطبعة الثانية .

الجليند	الدكتور محمد السيد الجليند ٣٩-الإمام ابن تيمية وموقفه من التأويل ط مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر عام ١٩٧٣
الجويني	إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية الجويني ت ٤٧٨هـ ٤٠-لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ، بتحقيق د فوقية حسين محمود ط الدار القومية ٤١-العقيدة النظامية ، نسخة مكتبة الأزهر رقم عام ٥٥١٨٥ ٤٢-الشامل في أصول الدين ، تحقيق الدكتور علي سامي النشار ، نشر منشأة المعارف بالاسكندرية عام ١٩٦٩ ٤٣-الإرشاد إلى قواطع الأدلة ، بتحقيق د محمد يوسف موسى ، نشر الخانجي ١٩٥٠
حاجي خليفة	

	المتوفى عام ١٠٦٧ هـ ٤٤-كشف الظنون ، نسخة مكتبة الأزهر
حجازي	الدكتور عوض الله جاد حجازي ٤٥-ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامي ،ط مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر عام ١٩٧٢
ابن حزم	الإمام أبو محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري ت ٤٥٦هـ ٤٦-الفصل في الملل والنحل ، أربعة أجزاء في مجلدين ط الخانجي عام ١٣٢١ هـ
حسن	الأستاذ سعد محمد حسن ٤٧-المهدية في الإسلام ، ط مطبعة دار الكتاب العربي عام ١٩٣٥
حمودة	الدكتور حمودة غرابة من علماء الأزهر المحدثين ٤٨-الأشعري ، نشر مكتبة الخانجي بمصر عام ١٩٥٣
أبو حنيفة	

	الإمام الأعظم النعمان بن ثابت ، ت ١٥٠ هـ وله من العمر سبعون عاما ٤٩-الفقه الأكبر ، نسخة مكتبة الأزهر طبعة مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند بحيدر أباد عام ١٣٢١ هـ ، وعليها الشرح المنسوب لأبي منصور الماتريدي ، وهو لأبي الليث السمرقندي ت ٣٧٣ هـ مع شرح لأبي المنتهى المغنيساوي ٥٠-الفقه الأبسط رواية أبي مطيع ، نسخة مكتبة الأزهر ٥١-الوصية ، مع الشرح المسمى بالجوهرة المنيفة لملا حسين بن اسكندر الحنفي ، طبع مطبعة حيدر أباد بالهند ٥٢-العالم والمتعلم ، رواية أبي مقاتل حفص بن سليمان السمرقندي ت ٢٠٨ نسخة مكتبة الأزهر ٥٣-رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي المتوفى عام ١٤٣ هـ ضمن النسخة السابقة
ابن خلدون	عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي ت ٧٨٤

	هـ
ابن خلكان	٥٤-المقدمة ، نشر المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة
	شمس الدين أبو العباس أحمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان الأربلي البرمكي الشافعي ت ٦٨١ هـ ٥٥-وفيات الأعيان : نسخة في جزأين بمكتبة الأزهر
الخوارزمي	رقم عام ٦٢١١٥
	محمد بن احمد بن يوسف الخوارزمي ت ٣٨٣ أو ٣٨٧ ٥٦-مفيد العلوم ومبيد الهموم نسخة مكتبة الأزهر
الخياط	رقم عام ١٦٦٢٥
	أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي ت ٢٣١وقيل ٢٢١هـ ٥٧-الانتصار ، نشرة د نيبرج ط المطبعة الكاثوليكية
الدارمي	ببيروت ١٩٧٥
	الإمام عثمان بن سعيد بن خالد الدارمي السجفري

ت ٢٨٠ هـ ٥٨-النقض على بشر المريسي بتحقيق الشيخ محمد حامد الفقي طبعة عام ١٣٥٨ هـ	دراز
الدكتور محمد عبد الله دراز من علماء الأزهر المحدثين ٥٩-المختار من تيسير الوصول إلى حديث الرسول ، دار الطباعة الحديثة طبعة عام ١٩٣٦	دنيا
الدكتور سليمان دنيا من علماء الأزهر المحدثين ٦٠-التفكير الفلسفي الإسلامي ، ط عام ١٩٦٧ نشر مكتبة الخانجي بمصر	الذهبي
الدكتور محمد السيد حسين الذهبي من علماء الزهر المحدثين ٦١-الإسرائيليات في التفسير والحديث ، مطبعة الأزهر للمؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية عام ١٩٦٨	الرازي
الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي ت ٦٠٥ هـ ٦٢-اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، نشر مكتبة	

	النهضة المصرية عام ١٩٣٨ بمراجعة الدكتور علي سامي النشار
	٦٣-مناقب الإمام الشافعي ، نسخة مكتبة الأزهر رقم عام ١٦١٧١
ابن رشد	٦٤-أساس التقديس ، أو تأسيس التقديس ، ط كردستان العلمية بمصر ١٣٢٨ هـ
	العلامة الإمام الفيلسوف أبو الوليد محمد بن أحمد بن احمد بن رشد ت ٥٩٥ هـ
الزمخشري	٦٥-مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تقديم وتحقيق الدكتور محمد قاسم ط ١٩٦٤
	الإمام أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي ت ٥٢٨ هـ
الزواوي	٦٦-الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون التاويل في وجوه التأويل ، ط المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق عام ١٣١٨ هـ
	الشيخ عيسى بن مسعود بن منصور الزواوي

السمنودي	٦٧-مناقب الإمام مالك ، ط المطبعة الخيرية عام ١٣٢٥ هـ بمكتبة الأزهر رقم عام ٢٦١١٦ الشيخ إبراهيم السمنودي المصري
السيوطي	٦٨-سعادة الدارين في الرد على الفرقتين ، نشر جريدة الإسلام عام ١٣٢٠ جلال الدين بن عبد الرحمن السيوطي ت ٩١١ هـ
ابن شاكر	٦٩-صون المنطق والكلام عن علمي المنطق والكلام ، نشر وتعليق الدكتور علي سامي النشار ، الطبعة الأولى ن مطبعة السعادة بالقاهرة صلاح الدين محمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن الحلبي الداراني المعروف بابن شاكر الكتبي ت ٧٦٤ هـ
الشاطبي	٧٠-فوات الوفيات ، نسخة في جزأين بمكتبة الأزهر رقم عام ٥٣٥٨٦هـ الإمام إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي أبو إسحاق الشهير بالشاطبي ت ٧٩٠هـ

الشبيي	٧١-الاعتصام ط مطبعة المنار بمصر عام ١٣٣٢ هـ الدكتور كامل مصطفى الشبيي ٧٢-الفكر والنزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجري ، طبع دار التضامن ببغداد عام ١٩٦٦هـ
الشعراني	الإمام عبد الوهاب بن احمد بن علي الشعراني ت ٩٧٣ هـ ٧٣-اليواقيت والجواهر - جزأن ، الطبعة الثانية بالمطبعة الأزهرية المصرية عام ١٣٠٧هـ
الشهرستاني	الإمام أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ت ٥٣٧ هـ ٧٤-الملل والنحل ، بتحقيق الدكتور محمد بن فتح الله بدران ، جزءان ، نشر مكتبة الأنجلو المصرية عام ١٩٥٦ ٧٥-نهاية الأقدام في علم الكلام

الصعيدي	الشيخ عبد المتعال الصعيدي من علماء الأزهر المحدثين ٧٦-المجددون في الإسلام ، نشر مكتبة الآداب بالجماميز بالقاهرة
الصوافي	الدكتور صالح بن أحمد الصوافي ٧٧-الإمام جابر بن زيد وآثاره في الدعوة ، نشر وزارة التراث القومي والثقافة بسلطنة عمان ط ١٩٩٧
طاش كبري	طاش كبري زادة من علماء القرن العاشر الهجري ٧٨-مفتاح السعادة ، ومصباح السيادة ، ثلاثة أجزاء ، مراجعة وتحقيق الأستاذين كامل كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور نشر دار الكتب الحديثة
الطحاوي	الإمام حجة الإسلام أبو جعفر أحمد بن محمد سلامة الطحاوي المتوفى عام ٣٢١ هـ ٧٩-بيان السنة والجماعة ، ط المطبعة الكريمية ببلدة قزان عام ١٣٢٠ هـ
عبد الحليم	الإمام الأكبر شيخ الأزهر الشيخ عبد الحليم محمود ٨٠-التفكير الفلسفي في الإسلام ط ٣ عام ١٩٦٨

عبد الجبار	قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمذاني الأسد أبادي ت ٤١٥ هـ ٨١-شرح الأصول الخمسة ، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم ، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان ، نشر مكتبة وهبة ، ط ١٩٦٥ ٨٢-المحيط بالتكليف ، جمع الحسن بن أحمد ، المجلد الأول تحقيق الأستاذ عمر السيد عزمي ، نشر الدار المصرية للتأليف والترجمة ، طبع الشركة المصرية للطباعة ، حسن مدكور وأولاده ٨٣-التكليف ، الجزء الحادي عشر من المغني في أبواب التوحيد والعدل ، نشر الدار المصرية للتأليف والترجمة عام ١٩٦٥ ٨٤-النظر والمعارف ، الجزء الثاني عشر من المغني ، تحقيق الدكتور إبراهيم بيومي مدكور ، نشر الدار المصرية للتأليف والترجمة
عبد الرازق	الإمام شيخ الأزهر الشيخ مصطفى عبد الرازق ٨٥-التمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية ط٢ عام ١٩٥٩

	٨٦-الدين والوحي والإسلام ، ط الحلبي ١٩٤٥
عبد الفضيل	الدكتور محمد عبد الفضيل ، من علماء الأزهر المحدثين ٨٧-هوامش على العقيدة النظامية
عدي	عدي بن مسافر الأموي ٨٨-اعتقاد أهل السنة والجماعة ط ١٩٧٥
ابن العربي	القاضي أبو بكر ابن العربي ت٥٤٣ هـ ٨٩-العواصم من القواصم ، نشرة للقسم الثاني من الجزء الثاني ،بتحقيق وتعليق محب الدين الخطيب عام ١٣٧١ هـ
ابن عساكر	علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين المعروف بابن عساكر الدمشقي الملقب ثقة الدين ت ٥٧١ ٩٠-تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ، بمقدمة وتعليق للشيخ محمد

	زاهد الكوثري ، نشر القدس ، مطبعة التوفيق بدمشق عام ١٣٤٧ هـ ٩١-تهذيب تاريخ دمشق ، نسخة بمكتبة الأزهر رقم عام ٤٥٣٥٠
الغزالي	الإمام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي ت ٥٠٥ هـ ٩٢-المنقذ من الضلال ، ط عام ١٣٨٥ نشر دار الكتب الحديثة ٩٣-إلجام العوام عن علم الكلام ، ضمن مجموعة رسائل للغزالي نشر مكتبة الجندي بالقاهرة ٩٤-فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، ضمن المجموعة السابقة ٩٥-ميزان العمل ، بتحقيق الدكتور سليمان دنيا ط دار المعارف بمصر عام ١٩٦٤ ٩٦-الاقتصاد في الاعتقاد طبع المطبعة الأدبية بالقاهرة ٩٧-المنخول من تعليقات الأصول
الغرابي	الدكتور علي مصطفى الغرابي من علماء الأزهر المحدثين

	٩٨-تاريخ الفرق الإسلامية
غنام	٩٩-تاريخ نجد لابن غنام تحقيق ناصر الدين أسد ط القاهرة عام ١٩٦١
أبو الفداء	الملك المؤيد عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود بن محمد بن عمر بن شاهنشاه بن أيوب ت ٧٣٢ هـ ١٠٠-المختصر في أخبار البشر ، نسخة مكتبة الأزهر رقم عام ٣٥٧٤٥
الفارابي	أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي ١٠١-إحصاء العلوم ، بتحقيق وتعليق ومقدمة للدكتور عثمان أمين ، نشر دار الفكر العربي بمصر عام ١٩٤٨
فان فلوتن	المستشرق فان فلوتن ١٠٢-السيادة العربية ، ترجمة د حسن إبراهيم ، ومحمد زكي إبراهيم ، ط مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٥

فرغل	د يحيى هاشم حسن فرغل من علماء الأزهر المحدثين ١٠٣-نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية في الإسلام ، نشرة مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر عام ١٩٧٢ ١٠٤-الأسس المنهجية في بناء العقيدة الإسلامية ، نشرة دار الفكر العربي بالقاهرة عام ١٩٧٨
فلهوزن	المستشرق الألماني يوليوس فلهوزن ١٠٥-أحزاب المعارضة السياسية والدينية في صدر الإسلام ، ترجمة د عبد الرحمن بدوي ، نشر مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٦٨ ١٠٦-تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، نشر لجنة تأليف والترجمة والنشر بالقاهرة عام ١٩٦٨
ابن قتيبة	ابن قتيبة الدينوري ت ٢٧٦ هـ ١٠٧-المعارف ، بتحقيق وتعليق محمد إسماعيل

	الصاوي ط المطبعة الإسلامية بالقاهرة عام ١٩٣٤ ١٠٨-الاختلاف في اللفظ بتعليق الشيخ محمد زاهد الكوثري ، ط مطبعة السعادة بالقاهرة عام ١٣٤٩ هـ
ابن قيم الجوزية	الإمام أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي المعروف بابن قيم الجوزية الدمشقي ت ٧٥١ هـ ١٠٩-احتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية ، طبع إدارة المطبعة المنيرية بالقاهرة عام ١٣٥١ هـ ١١٠-الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، جزءان ، نشر المكتبة السلفية بمكة المكرمة ١٣٤٨ هـ ١١١-زاد المعاد ، ط مصطفى البابي الحلبي ١١٢-إعلام الموقعين ، طبعة مطبعة النيل بمصر عام ١٣٢٥ هـ
ابن كثير	الإمام عماد الدين أبو الفداء إسماعيل الدمشقي ت ٧٧٤ هـ ١١٣-البداية والنهاية في التاريخ ، المطبعة السلفية بالقاهرة عام ١٣٥١

كوربان	المستشرق هنري كوربان ١١٤-تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة نصر مروة ، وحسن قبيسي ومراجعة الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر ، نشر عويدات ، بيروت عام ١٩٦٦
ماكفر	عالم الاجتماع الأمريكي : ر. م. ماكفر ١١٥-الجماعة دراسة في علم الاجتماع ، ترجمة محمد علي أبو درة ، ولويس اسكندر ،ومراجعة الدكتور حسن الساعاتي
المبرد	أبو العباس محمد بن يزيد المعروف بالمبرد ت ٢٨٥ هـ ١١٦-الكامل في اللغة والأدب ، مطبعة التقدم ، عام ١٣٢٣ هـ
محمد أبو زهرة	الشيخ محمد أبوزهرة ١١٧-تاريخ المذاهب الإسلامية
محمد كامل	الدكتور محمد كامل حسين

	١١٨-الاسماعيلية ، تاريخها ونظمها ، نشر مكتبة النهضة المصرية ، ط ١٩٥٩
ابن المرتضى	أحمد بن يحيى بن المرتضي ١١٩-المنية والأمل ن ط حيدر أباد ١٣١٦ هـ
	محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى المعروف بابن الوزير ت ٨٤٠هـ ١٢٠-إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى إلى المذهب الحق ، طبعة المؤيد بالقاهرة عام ١٣١٨ هـ
المسعودي	أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المعروف بالمسعودي ت ٣٤٦ هـ ١٢١-مروج الذهب ، بمراجعة وتعليق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد ، ونشر دار الرجاء بالعراق
المظفر	المجتهد المجدد المظفر من إمامية العراق المحدثين ، ولد عام ١٣٢٢ هـ

	١٢٢-عقائد الإمامية ، من منشورات مكتبة الأمين ومطبعة النعمان بالنجف ، عام ١٣٨٨هـ
المغربي	الدكتور علي عبد الفتاح المغربي ١٢٣-إمام أهل السنة والجماعة : أبو منصور الماتريدي ، نشر مكتبة وهبة
المفيد	محمد بن النعمان المفيد من كبار علماء الإمامية ، ت ٤١٣ هـ ١٢٤-أوائل المقالات في المذاهب والمختارات ، بتعليق شيخ الإسلام الزنجاني ، الناشر عباسقلي ص وجدي ، الطبعة الثانية ، تبريز غيران ، مكتبة حقيقت بتبريز عام ١٣٧١ هـ ١٢٥-شرح عقائد الصدوق ، أو تصحيح الاعتقاد ، بتعليق العلامة معالي السيد هبة الدين الشهرستاني ، ضمن النسخة السابقة
المقبلي	الشيخ صالح بن مهدي المقبلي ت ١١٠٨ هـ

	١٢٦-العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ ن نسخة مكتبة الأزهر رقم عام ١٩٧٠٥
المقدسي	أبو زيد احمد بن سبيل البلخي ، وهو المطهر بن طاهر المقدسي من رجال القرن الرابع ١٢٧-البدء والتاريخ ، ستة أجزاء ، نشرة كلمتن هوار ، مكتبة المثنى ببغداد ، ومؤسسة الخانجي بمصر
الملطي	الإمام الفقيه المحدث الاثقة أبو الحسن محمد بن احمد بن عبد الرحمن الملطي الشافعي ت ٣٧٧ هـ ١٢٨-التتنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، بتحقيق ومقدمة للشيخ محمد زاهد الكوثري ، مطبعة محمد الأمين الخانجي ، عام ١٩٤٩
موسى	الدكتور محمد يوسف موسى من علماء الأزهر المحدثين ١٢٩-القرآن والفلسفة ، طبعة دار المعارف ، ١٩٥٨
ابن النديم	ابو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق المعروف بالنديم البغدادي ت ٣٨٥ هـ

	١٣٠-الفهرست ، نشر المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة عام ١٣٤٨ هـ
النسفي	الإمام الأجل رئيس السنة والجماعة سيف الحق والدين أبو المعين النسفي ت ٥٠٨ هـ ١٣١-بحر الكلام في علم التوحيد ، مطبعة كردستان بالقاهرة عام ١٣٢٩ هـ
النشار	الدكتور علي سامي النشار ١٣٢-نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، جزءان طبعة ١٩٦٥
النعمان	القاضي أبو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيون التميمي المغربي المتوفى ٣٦٣هـ ١٣٣-دعائم الإسلام ، بتحقيق آصف علي أصغر فيضي ، نشر دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٣
نلينو	المستشرق الإيطالي كارلو ألفونسو نلينو ت ١٩٣٨ أستاذ التاريخ والدراسات الإسلامية بجامعة روما

	١٣٤-بحث بعنوان : بحوث في المعتزلة ، نشر ضمن مجموعة التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) جمع وترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ، طبعة ١٩٦٥
النوبختي	أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي ت ٣١٠ هـ ١٣٥-فرق الشيعة ، مطبعة الدولة باستامبول عام ١٩٣١ لجمعية المستشرقين الألمانية
ابن هشام	أبو محمد عبد الملك بن هشام ت ٣١٢ هـ وقيل ٢١٨ هـ ١٣٦-سيرة ابنة هشام ، بمراجعة الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد ، نشر المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة عام ١٩٣٧
الهراس	الدكتور محمد خليل هراس من علماء الأزهر المحدثين ١٣٧-الإمام ابن تيمية السلفي ط ١٩٥٢
الواحدي	محمد أبو الحسن علي بن احمد بن محمد بن علي بن مثنويه المعروف بالواحدي النيسابوري ت ٤٦٨ هـ

	١٣٨-أسباب النزول ط ١٣١٥ هـ
وفاء	وفاء عبد الرحمن حسب الله ١٣٩-(دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب الإصلاحية وأثرها في الاتجاهات الإسلامية المعاصرة) رسالة ماجستير بمعهد الدراسات الإسلامية بالقاهرة

فهرس الموضوعات